سلسلۂ نصابات تعلیم جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد دوم

تصنیف

ڈاکٹر ہیرلڈ ہوفڈنگ

جسکو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔اے، ایل ایل۔بی۔، پی ایچ۔ڈی۔،
پروفیسر فلسفہ، کلیۂ جامعۂ عثمانیہ،

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

سنہ ۱۳۵۲ھ م سنہ ۱۳۴۳ف م سنہ ۱۹۳۴ع

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ فلسفۂ جدید جلد دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد دوم

باب اوّل

دورِ تنویر میں خصوصیاتِ فکر

اٹھارھویں صدی کے وسط میں ولف کا فلسفہ جرمنی میں پورا غلبہ حاصل کر چکا تھا اس فلسفے نے اس نوارسطوی اور مدرسی فلسفے کی جگہ لے لی جس کا بانی میلنکتھن تھا اور تمام جرمنی کے ذہنی ارتقا پر اس کا بہت اثر ہوا کیونکہ اپنی توضیح اور سنجیدگی کی وجہ سے وہ بہت جلد عام فہم اور عام پسند ہو گیا۔ اس سمت میں ولف سے پہلے بھی ایک شخص قابل قدر کام کر چکا تھا جس کا نام کرسچین ٹوماسیوس (Christain Thomasius) ہے وہ ایک مقنن تھا اس نے بڑی سرگرمی سے یہ کوشش کی کہ عالم اور امی کے درمیان جو حد و فاصل سدِ سکندری کی طرح قائم ہیں وہ مٹ جائیں دیگر امور کے علاوہ اس سے ایک یہ انوکھا پن بھی سرزد ہوا کہ وہ جرمن زبان میں درس دیتا اور کتابیں لکھتا تھا جس سے علما کو نہایت غصہ آتا تھا اور یہ واقعہ ہے کہ

باب ۱

مجلس محتسبین نے اس کی ایک کتاب اس رائے کے ساتھ واپس کر دی کہ ایک ایسی تصنیف کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا ناممکن ہے جس میں فلسفیانہ مسائل پر جرمن زبان میں بحث کی گئی ہو۔ ٹوماسیوس کی تقریر اور تحریر سے اس میں بہت ترقی ہوئی کہ آزادانہ اور معقول پیرائے میں وسیع حلقوں کو اجتماعی اور اخلاقی مسائل سے آگاہ کیا جائے۔ تنقید اور عقلیت کے ساتھ ساتھ اس کی طبیعت میں صوفیانہ اور مذہبی میلان بھی پایا جاتا تھا اس کا کچھ مدت تک فرقہ متقین (Pietist) کے ساتھ مل کر کام کر سکنا اسی باعث سے تھا اور اس کی محض یہی وجہ نہیں تھی کہ کٹر مذہبی لوگ ان دونوں کے عدو مشترک تھے یہ متقیانہ میلان جو جرمن میں سترھویں صدی کے آخر سے کام کر رہا تھا، ذہنی آزادی کا بھی معاون ہوا کیونکہ اس نے خارجی اور تقلیدی ایمان باللفظ کو پس پشت ڈال کر حیاتِ روح کے باطنی تجربات پر توجہ کی۔ اس نے روایتی ادعائیت اور خارجی مذہبی احکام کو فرد کی ذاتی باطنیت کی نسبت کم رتبہ قرار دیا۔ سترھویں صدی میں سلطنت کی کلیسائیت نے تمام انفرادیت کو جبراً مشترک مذہبی شعاروں میں ضم کر دیا تھا۔ لیکن مذکورہ بالا تحریک کے ذریعے سے مذہبی عالم میں بھی فرد آزاد ہوتا گیا۔ جب شخصی باطنیت کے حق کو تسلیم کر لیا گیا تو انفرادی امتیازات بھی جاذب توجہ ہونے لگے اور محسوس ہونے لگا کہ اختلافات افراد فروق مذاہب سے زیادہ دلچسپ ہیں اور مخصوص قدر و قیمت رکھتے ہیں خواہ وہ اس پیکار توبہ کی تجویز کے موافق نہ ہوں جسے اتقائیت نے شروع ہی سے پیش کیا تھا۔ پادریوں کو عام طور پر یہ تعلیم دی گئی کہ عام مذہبی لوگوں کے حقوق کو تسلیم کرنا چاہیئے کیونکہ ان عام لوگوں کے دلوں میں بھی ایسی ہی عظیم الشان اور شاید اس سے بڑھ کر کیفیات پیدا ہو سکتی ہیں جو ادعائیت کے اصول و قواعد کے ماہرین راسخ الاعتقاد مذہب پیشہ لوگوں کی روحوں میں پیدا ہوتی ہیں۔ اتقائیت نے لفظی اعتقاد اور ادعائی مدرسیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح فطری عملی اور سیدھی زندگی کی طرف لوگوں کو رجوع کیا۔ یہ تحریک اپنے عہد کے دیگر میلانات کے مماثل تھی اور اگرچہ ولف کے فلسفے سے ایک مدت تک اس کو شدید عداوت رہی، لیکن اس کے ساتھ بھی اس کی مشابہت اظہر من الشمس ہے۔ ولف اور

باب ۱

اس کے پیروؤں کا مقصد تھا کہ فلسفے کو عام فہم بنایا جائے اور انتقائیت کی کوشش یہ تھی کہ مذہب کو عام فہم بنایا جائے۔ جب ولف نے فہمندانہ طور پر اپنی حیثیت قائم کر لی تو یہ دونوں میلانات بالکل متحد اور متوافق ہو گئے ولفی گروہ کے اکثر نہایت مشہور لوگ انتقائی تھے اور بیک وقت عقل کی تنویر اور مذہب کی گہرائی کے لیے کوشاں تھے۔

جس دور کو عہدِ تنویر کہا جاتا ہے اس کے طلوع میں جرمنی فلسفیانہ اور مذہبی تحریکات کے علاوہ اور عوامل بھی اثر انداز تھے۔ انگریزی تجربی فلسفے کا بڑی سرگرمی سے مطالعہ کیا جاتا تھا۔ کرسچین ٹوماسیوس پر لوک کا زبردست اثر تھا۔ جیسا کہ اس کے فلسفۂ حقوق سے معلوم ہو سکتا ہے اور ولف کے پیروان متاخرین پر ولف اور لوک دونوں کے اثرات عمل پیرا تھے اسی لئے ان کا فلسفہ ولف کی منظم عقلیت اور لوک کے تجربی فلسفے کا مرکب ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ولف کی عقلیت سے محض عنوانات کا ایک نظام قایم ہو سکتا تھا اور جس قدر یہ نظام مکمل ہوتا جاتا تھا اسی قدر یہ خواہش ترقی کرتی جاتی تھی کہ اس طرف کا کوئی تجربی منظر وف ہونا چاہیئے یہاں پر بھی ہمیں وہی تضاد اور ردِ عمل ملتا ہے جو مذہبی عالم میں راسخ الاعتقادی کے خلاف انتقائیت میں ظاہر ہوا فلسفے میں یہ ردِ عمل اس صورت میں نمودار ہوا کہ لوگ تجربی نفسیات کی طرف بہت زیادہ توجہ کرنے لگے۔ تخیلی مابعد الطبیعیات کی جگہ تجربی نفسیات اساسی سائنس شمار ہونے لگی۔ مشاہدے سے ہم کو حیاتِ نفسی کا جو علم حاصل ہوتا ہے، جمالیاتی اخلاقیاتی اور مذہبی بحثیں اسی کی بنا پر ہونے لگیں۔ نفسیات کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم نقطۂ انقلاب تھا جب کہ وہ عام فلسفے سے الگ ہو کر قریب قریب ایک فطری سائنس بن گئی۔ ولف تخیلی یا "عقلی" نفسیات کو تجربی نفسیات پر فائق سمجھتا تھا لیکن اب کیفیت اس کے برعکس ہو گئی۔ اب لوگ تجربے کو بنیاد اور نقطۂ آغاز قرار دے کر یہ دیکھنے لگے کہ اب اس بنا پر کیا مزید نتائج حاصل ہو سکتے ہیں فلسفۂ تنویر کا سب سے زیادہ سربرآوردہ نمایندہ یوحنا نکولاس ٹیٹنز (Johanu Nicolas Teteus) اس کی اپنی کتاب (Philosophischen Versucher Uber dic menschliche Natur und ibne. Entwicklung, Leipzig 1777) "انسانی فطرت اور

اس کے ارتقا پر فلسفیانہ مساعی تحقیق" میں نہایت توضیح سے بیان کرتا ہے۔
وہ کہتا ہے "ماہیت روح کی تحقیق میں مابعد الطبیعیاتی تحلیل آخر میں آنی چاہیئے
نہ کہ شروع میں۔ اس سے پہلے نفسیاتی تحلیل مقدم ہے۔ جب یہ کام ہو چکے تو
مابعد الطبیعیات کے لیے صرف یہی باقی رہ جاتا ہے کہ بعض اساسی ملکات اور
طرق عمل کی تحقیق کرے پھر اس مختصر صورت میں وہ جہاں تک بھی جا سکے اس کو لے
جا سکتے ہیں۔ جہاں اساسی ملکات نفسیہ کا تجربی علم موجود نہ ہو وہاں یہ بالکل بیکار
ہے کہ روح کے ایک مبہم سے تصور سے ان کی توجیہ کی جائے۔ علاوہ ازیں مابعد
الطبیعیاتی نفسیات میں خواہ ہم کہیں تک بھی چلے جائیں اس کے قضایا کی
تحقیق لازماً تجربی علم ہی سے ہوگی"۔ کانٹ اس سے پہلے اسی خیال کا اظہار کر چکا
تھا (Nachricht von der Einrichtung Seiner Vorlesungen in
dem Winterhalbjahre von 1765-66) اس نے اس کو ضروری قرار دیا
تھا کہ فلسفے میں ترکیب کی بجائے تحلیل سے شروع کیا جائے اور اس کے لیے
تجربی اساس قائم کی جائے۔ اس لیے اس نے فلسفے کا نصاب درس تجربی
نفسیات سے شروع کیا جس میں روح کی ماہیت کے متعلق کچھ نہیں کہا کیونکہ
اس منزل پر اس امر کا تعین بھی ممکن نہیں کہ آیا کسی ایسی چیز کا وجود بھی ہے
یا نہیں۔

بہت حد تک تجربی نفسیات میں اس دلچسپی کے غلبے کی وجہ سے المانی
فلسفہ تنویر میں ایک خصوصیت پیدا ہو گئی۔ یہ خصوصیت بہت مختلف رنگوں میں
نمودار ہوئی جن پر ہم یہاں زیادہ تفصیل سے غور نہیں کر سکتے۔ اپنی کتاب جدید
نفسیات المانی کی تاریخ (Geschichte der neueren deutschen
Psychologie, Berlin, 1894) کی پہلی جلد میں ماکس دیسوار (Max
Dessoir) نے مفصل اور دلچسپ طور پر بتایا ہے کہ اس زمانے کے محققین کس انداز
سے نفسیاتی مسائل پر بحث کرتے تھے ہم یہاں صرف انھیں باتوں کو لیں گے
جو عام تاریخ فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

دورِ تنویر کی نفسیات کی بنا زیادہ تر دو تصورات پر ہے جو لائبنٹز سے

باب ا

لیے گئے ہیں اول یہ کہ توضیح اور ظلمت کا فرق نفسی زندگی میں اساسی فرق ہے اور دوم یہ کہ حیات نفسی محض تصورات پر مشتمل ہے۔ لائبنٹز کی نفسیات کے عمیق محرکات اور اشارات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ زمانہ عقلیت کا موسم بہار تھا۔ "تنویر عقل" اس کا اصول اور نصب العین تھا اور حیات روح میں ہر شئے جو براہ راست واضح نہ ہو "تاریک تصورات کا ہیولے" خیال کی جاتی تھی۔ اس عقلیتی نفسیات کا ایک عملی نتیجہ یہ تھا کہ اس کو مستقبل سے لامحدود توقعات تھیں اس کا خیال تھا کہ نور عقل کے اضافے سے سب کچھ درست ہو جائے گا لیکن اس حقیقت کے احساس نے کہ روح کے اندر عقل کے علاوہ اور عناصر بھی پائے جاتے ہیں، اس نفسیات میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا انگریزی نفسیات شافٹبری اور ہیمین کے زمانے سے اس حقیقت سے آشنا تھی۔ روسو نے جس کا اثر المانی تنویر پر غیر معمولی تھا بڑے زور سے تاثر کی حمایت کی تھی اور عقل کے متعلق مبالغہ کرنے کے خلاف احتجاج کیا تھا۔ اتفاقیت کا میلان بھی اسی طرف تھا۔ اس طرح سے تاثر نے عقلیت کی جگہ لے لی اور یہی نظریہ ہر طرف چھا گیا۔ لفظ ' Sentimental ' کا استعمال اٹھارھویں صدی میں شروع ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح انگریز ناول نویس اسٹرن (Sterne) نے وضع کی اور لیسنگ (Lessing) کی تجویز پر جرمن زبان میں اس کا ترجمہ ' Empfindsam ' کیا گیا۔ یہ خیال کہ تاثر حیات شعوری کا ایک مستقل پہلو ہے پہلے نظریۂ جمالیات کے قیام کی کوششوں کے اثنا میں پیدا ہوا تاثر جمالی کی تحقیق میں جے جی سولتزر (J. G. Sulzer) اور موزز مینڈل زون (Moses Mendel and solm) کی توجہ اس امر کی طرف منعطف ہوئی کہ تاثر ہیں نفسی زندگی کا ایک بلا واسطہ اور ایجابی پہلو اُن کے سامنے ہے جسے محض تاریک تصورات کا ایک ایسا ہیولے سمجھنا بے انصافی ہے جس کے اندر محض ہمارے نقص عقل کی وجہ سے پوری توضیح پیدا نہیں ہوتی۔ لائبنٹز اور ولف کی نفسیات کے مطابق تاثر محض ایک تاریک اور غیر مکمل تصور تھا۔ اے سی بوم گارٹن (A. C. Baumgarten) جو ولف کا پیرو تھا اس نے سب سے پہلے ' Aesthetics

باب

کا لفظ جدید معنوں یعنی 'نظریۂ جمال' کے لیئے استعمال کیا (Aesthetica 1750) اپنے نظامِ فکر کی مناسبت سے جمالیات کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ جمالیات وہ وہ علم ہے جس میں تاریک ترین تصورات کے لئے قواعد معیّن کئے جاتے ہیں اور جمالیات ملکۂ علم کا ادنےٰ حصہ ہے جس طرح کہ منطق واضح تصورات کے قواعد معین کرتی ہے، اور ملکۂ علم کے اعلےٰ حصے سے تعلق رکھتی ہے۔ نفسی زندگی کی اندرونی کیفیات، شاعری اور دیگر فنونِ لطیفہ کی نسبت اٹھارھویں صدی کے وسط میں جو غیر معمولی دلچسپی پیدا ہوئی، اس کی وجہ سے ایک ایسی جدید نفسیات کی تمنا ظہور میں آئی جس کے اندر تاثر کو حیاتِ شعور میں ایک مستقل اور ایجابی حیثیت حاصل ہو۔ منڈل زون کا یہ ایما بالکل بجا ہے کہ اگر بوم گارٹن کا نظریہ صحیح ہے تو نورِ عقل کی ترقی سے احساسِ حسن فنا ہو جائے اور اگر کوئی ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں جن کے نفوس میں ہم سے زیادہ صفائی پائی جائے تو وہ بصد حسرت و افسوس یہی کہیں کہ "اس بدبخت خصوصیتِ امتیازی نے لذت کے ان سرچشموں کو بند کر دیا جو انسانی ہستیوں کے لئے ہر طرف کشادہ ہیں" یہ امر کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ الفاظ فلسفۂ تنویر کے ایک قومی نمایندے کی زبانِ قلم سے نکلے۔ خود تنویر کی خاطر وہ اس کا متقاضی ہے کہ حیاتِ نفسی میں محض ظلمت او وضوح کے امتیاز ہی کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ ظلمتِ تصور کا لذت یا الم سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ اس کی رائے میں جب روح کو کثرت کے اندر وحدت و تناسب کا احساس ہوتا ہے تو اس میں لذت کا تاثر پیدا ہوتا ہے (یا نظامِ عصبی میں احساسِ تناسب سے لذتِ حسی پیدا ہوتی ہے)۔ تاثر محض ایک مزاحمت کی کیفیت نہیں ہے بلکہ ایک ایجابی نفسی قوت ہے۔ بعد کی ایک تصنیف Morgenstunder (1786) میں منڈل زون تاثر کو 'ملکۂ استحسان' کہتا ہے اور اس طرح سے نہایت عمدگی سے حیاتِ شعوری کے اس اہم وظیفے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کانٹ اپنی تصنیف 'دینیاتِ فطری اور اخلاقیات کے اصول کی وضاحت ("Uber dic Dentlichkeit der Grundsatze der naturlichen) (Theslogic und Moral, 1762)' میں سولتزر اور منڈل زون کے بیان کردہ

علم و تاثر کے فرق پر بہت زور دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ "حال ہی میں لوگوں نے اس حقیقت کا ادراک کیا ہے کہ تفکر صداقت کے ملکہ کا نام علم ہے اور وجدان خیر ایک تاثر ہے اور ان دونوں میں خلط مبحث نہیں کرنا چاہئے۔" کانٹ اس مسئلے میں صرف اپنے المانی پیشروؤں ہی سے نہیں بلکہ ہچیسن اور ہیوم اور سب سے زیادہ روسو سے متاثر ہے لیکن فیصلہ کن قدم ٹیٹنز (Tetens) نے اٹھایا جس نے احساس اور تاثر میں امتیاز قائم کیا۔ اس سے پیشتر یہ دو الفاظ مرادف ہی شمار ہوتے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ "احساسات کے مقابلے میں تاثرات وہ کیفیات نفسی ہیں جن میں ہمیں اپنے نفس کے اندر ایک تغیر یا اثر معلوم ہوتا ہے اور اس تغیر یا اثر پیدا کرنے والی شئے کی طرف کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ احساس میں ہم اپنے اندر ایک شئے کے حسی ارتسام کو محسوس کرتے ہیں جو ہم کو اپنے سے خارج معلوم ہوتی ہے۔" لیکن ان دونوں میں اس قدر قریبی تعلق ہے کہ ٹیٹنز وضاحت کو قربان کرکے یہ تجویز کرتا ہے کہ ان دونوں کے لئے تاثر کا لفظ استعمال کیا جائے۔ وہ لائبنٹز اور وولف کے اس طرز عمل کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ نفسی زندگی کے تمام عناصر کو تصورات کہا جائے اور ہیوم کے طریقے کے مطابق تصور کو محض تمثال ذہنی کے لئے مخصوص کرنا چاہتا ہے۔ وہ تصورات کی تعمیر و ترکیب کے ملکہ کو "فہم" کہتا ہے اسی لئے اس کی نفسیات میں یہ سہ گونہ تقسیم پائی جاتی ہے تاثر، فہم اور ارادہ جن میں سے دو موخر الذکر حیات نفسی کے فاعلی پہلو ہیں اور تاثر انفعالی پہلو۔ کانٹ نے ٹیٹنز کی تقسیم مثلث کو اختیار کیا لیکن تاثر اور احساس کے فرق کو زیادہ بے تناقضی سے قائم رکھا۔ اس زمانے میں ان نفسیاتی امتیازات کی صحیح اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں تھا اور عام میلان یہی تھا کہ ہر جدید تحقیق شدہ نفسیاتی امتیاز کے لئے ایک مخصوص نفسی ملکہ قائم کیا جائے اور نفسیاتی تحقیقات میں یہ ایک بالکل مستثنیٰ بات تھی کہ محض بیان و اصطلاف سے بالاتر مسائل پر غور کیا جائے سپائنوزا اور انگریزی محققین نے نظریۂ ایتلاف سے جس توجیہی نفسیات کی بنا ڈالی تھی، اس کو ان لوگوں نے بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ لیکن اس خامی کے باوجود دور تنویر کی نفسیات بھی اہمیت سے خالی نہیں اس نے لوگوں کی قوت تاثل

باب ۱

(باطن بینی) کو تیز کر دیا اور تاثر کو حیاتِ شعوری کا مستقل پہلو تسلیم کر کے اس نے اہم اور دوام پذیر ترقی کا ثبوت دیا۔

اٹھارھویں صدی کے وسط میں تاثر کی حمایت میں یہ زبردست تحریک فرانس میں انقلاب انگیز تصوّرات کا سرچشمہ بن گئی لیکن جرمنی میں جہاں امور عامہ میں حصہ لینے کا تقاضا ایسا زبردست نہیں تھا اس نے اور راہیں اختیار کر لیں یہاں پر یہ قوت کچھ تو نفسیات کے مطالعہ میں صرف ہوئی اور کچھ اس سمت کی فنی تخلیق میں جس کے پیشرو ہرڈر (Herder) اور گوئٹے (Goethe) تھے۔ یہاں پر عقلی اور جمالیاتی دلچسپیوں میں انہماک بہت زیادہ تھا اس لئے اس دور کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ اس کی تجربی نفسیات میں حیاتِ شعوری کے فاعلی پہلو یعنی ارادہ پر اس قدر کم زور دیا گیا ہے۔ جرمن میں اس دور میں تنویرِ عقل اور تاثر مرکزِ توجہ تھے لیکن زیادہ گہری طبیعتوں کو یہ احساس تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے۔ فریڈرش ہائنرش یعقوبی نے (Friedrich Heinrich Jacobi) جس کی تاثریت پر اپنے زمانے کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اگرچہ، جیسا کہ ہم ایک اور سلسلہ میں بعد میں ذکر کریں گے، بہ حیثیت ایک فلسفی کے وہ اہلِ تنویر کے خلاف تھا۔ اپنی پہلی تصنیف میں اس حیاتِ تاثر کے الم انگیز ہونے کا ذکر کیا ہے، جس کا عمل کی جانب فطری سیلان مسدود ہو جائے۔ اس طرف اشارہ کر لینے کے بعد کہ جدید سلطنت میں حیاتِ اجتماعی گہرے تاثرات اور سیرِ عظیمہ کے لئے خارجی میدانِ عمل مہیا نہیں کرتی، اس کے مکالمے (Der Kunstgarten 1779) "گلشنِ فنون" میں مفصلۂ ذیل اقتباس ملتا ہے "افسوس ہے کہ روح کو ایسے تاثرات اور افکار سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو عمل سے سرزد نہ ہوں اور عمل کی طرف مائل نہ ہوں ہمارا لطیف ترین علم آخر میں کاہلانہ تفکر کے کام آتا ہے اور ہمارا بلند ترین تاثر تنہائی میں انبساطِ بے ثمر کی آفرینش کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ارواحِ جمیلہ اور قلوبِ شریفہ کا زمانہ تھا انسانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ اعلیٰ ترین باتیں ان کو حاصل ہو چکی ہیں۔ ہر طرف جوش و اضطراب، طوفان و ہیجان (Sturm und Drang) نمودار تھا قلب کے تقاضوں کو عقل و قواعد و اخلاق کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی تھی۔

باب

فطرت کی اصلی قوت اور سادگی جسے اپنے خیال میں انھوں نے دوبارہ دریافت کیا تھا تہذیب و جماعت کی تمام شکلوں پر فائق سمجھی جاتی تھی۔ ہیولانی زندگی کو وہ اعلیٰ ترین خیال کرتے تھے۔ اپنے اندر سے نئی صورتوں کے پیدا کرنے کی قابلیت پہلے فقط شاعری میں عمل پیرا ہوئی۔ اس دورِ ہیجان میں تصورات تاثر سے متعین ہوتے تھے حالانکہ فلسفۂ تنویر کے نزدیک امکان اس سے بالکل برعکس تھا یہ جدید نفسیات کی تعلیم کی تجربی تصدیق تھی کہ تاثر نفسی زندگی میں مستقل حیثیت رکھتا ہے تخئیلیت (Romanticism) عقلیت ہی کے مرکز میں سے اُبھر پڑی۔ اس کے بعد مسلسل مختلف صورتوں میں تخئیلیت ادبیات پر چھائی رہی اور عقل کی طویل مشقت کے بعد انسانی تخیل نے دوبارہ زندگی پائی اور جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اس تمام صناعی اور تخیلی احیا کا فلسفے کے ارتقا پر بہت اثر ہوا اور اس کی تاریخ میں ایک اہم مقام پر اس نے فلسفے کو ایک خاص سمت میں ڈال دیا۔

فلسفۂ تنویر کی نفسیات کی وجہ سے اس کو اپنے حدود کا علم ہوا لیکن تنویر کے کلاسیکل دور میں اس کے نوعی نمائندوں کو اس کے حدود کا احساس نہیں تھا مفکرین تنویر کا یہ خیال تھا کہ عقل نے ان کو کم از کم صحیح راستے پر ڈال دیا ہے، اگرچہ انھوں نے تمام راستہ طے نہیں کیا۔ یہ مفکرین تو اس امکان کو تسلیم کرتے تھے کہ آئندہ نسلیں عقلی روشنی میں ترقی کریں گی لیکن ان کے خیال میں اس اقرار سے یہ لازم نہیں آتا تھا کہ خود ان میں ابھی کافی ظلمت و جہالت باقی ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ کم از کم جو کچھ حصولِ سعادت سے تعلق رکھتا ہے اس کو عقل دریافت کرسکتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے پہلے خدا اور بقائے روح پر ایمان ہے اور ان لوگوں کے نزدیک اس کے بغیر انسان اپنے آپ کو محفوظ خیال نہیں کرسکتا۔ انگریزی اور فرانسیسی مصنفوں نے جس فطری مذہب کی تعلیم دی تھی اسے انھوں نے اختیار کرلیا اور بے شمار رسالے اس کی بحثوں میں لکھے لیکن جرمنی میں صرف چند حالتوں میں مذہب وحی کے خلاف مذہب فطرت نے مناظرانہ مقابلہ کیا۔ پروٹسٹنٹ دینیات کا ثولیکی دینیات کی

نسبت زیادہ لچکدار تھی۔ کلیسا کے عہدوں اور یونیورسٹیوں کے دینیات کے شعبوں میں زیادہ تر وولف کے پیرو مامور تھے جو کسی شئے کو وحی نہیں سمجھتے تھے جو عقل کے مطابق نہ ہو لیکن انھیں پورا یقین تھا کہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ صحیفوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ عقل کے بالکل مطابق ہے اس کلیسائی عقلیت نے انجیل کے معجزات کی عقلی توجیہ پر بہت زور دیا کیونکہ اس کے نزدیک یہ بات بالکل مسلّم تھی کہ عیسائیت ضرور مذہب عقل کے موافق اور اس کا تاریخی اظہار و اعلان ہے۔ اس طرح سے تجربے اور ازمنۂ سابقہ سے حاصل کردہ عقلیات کی کلیسائی ذرائع سے تمام قوم میں اشاعت ہوگئی اور ایک اہم تعلیمی کام سرانجام پاتا رہا۔ کلیسا تنویر کے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کا حامی ہوگیا لیکن مذہب فطرت اور مذہب منقول میں ہر حالت میں موافقت پیدا کرنا آسان نہیں تھا انفرادیت کے عہد میں جب اس قدر مختلف تحرکات شعور کے اندر دست و گریبان تھے یہ نتیجہ لازمی تھا کہ افراد کا مذہبی ارتقا مختلف سمتیں اختیار کرلے۔ یوحنا کرسچین ایڈلمن (Johaun Christian Edelmann 1698-1767) نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اس عجیب و غریب ارتقا کی مثال پیش کی ہے وہ قویم الاعتقادی سے اتقائیت کی طرف آیا اور اتقائیت سے گزر کر عقلیت کی طرف اور یہاں سے اس نے اس نقطۂ نظر کی طرف عبور کیا جو بعد میں لیسنگ ہرڈر اور شلائر ماخر نے اختیار کیا۔ قویم الاعتقادی کی لفظ پرستی اور ظاہری مذہبیت سے بیزار ہوکر وہ اتقائیت کی طرف آیا جس کے اندر کچھ دلی منش لوگ تھے جو روایتی مذہب سے خارج تھے۔ لیکن ان مدعیان اتقا کی عقل سے نفرت اور حب اقتدار کو دیکھکر اس کو نہایت غصہ آیا اور ان سے مایوس ہوکر اس کو خیال ہوا کہ یوحنا کی انجیل کے ابتدائی الفاظ کا ترجمہ یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ 'لفظ خدا تھا' بلکہ 'عقل خدا تھی' اگر عقل خدا ہے تو مذہب میں کوئی شئے عقل کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ اس طرح سے وہ اتقائیت سے عقلیت کی طرف عبور کرگیا۔ اس کے بعد سپائنوزا کی اس تعلیم سے واقف ہونے پر کہ خدا اشیا کی باطنی علت ہے نہ کہ خارجی علت، اس نے عام مفہوم میں جسے عقلیت کہتے تھے اس کو بھی ترک کردیا اب خدا کی نسبت اس کا یہ اعتقاد ہوا کہ

باب ۱

وہ اشیاء کا سرمدی جوہر ہے۔ دنیا میں ہر شئے جو سچی اور بھلی ہے خدا ہے کائنات ازلی وابدی ہے۔ مسیح ایک انسان تھا جو لوگوں کو خدا کی نسبت غلط تصورات سے ہٹاکر اور یہ تعلیم دے کر کہ باہمی محبت خیر اعلیٰ ہے، خدا سے قریب کرتا تھا پروہتوں نے اس لئے اس کے خلاف فتوے دیا کہ ان کا خیال تھا کہ وہ ان کی حکومت کا قلع قمع کرنا چاہتا ہے، اگرچہ وہ عوام کو ہمیشہ ان پروہتوں کی طرف راجع کرتا تھا (ایڈلمن اور اس کے تابعین بھی آخر میں یہی کرتے رہے) جب کوئی شخص خواب سے چونک اٹھتا ہے تو اس کے لئے روز محشر نمودار ہو جاتا ہے۔ ایڈلمن اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تاریخی انتقاد اور معنوی تاویل سے انجیل میں سے سچا مذہب دریافت ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے متعلق ہرمن سیموئل رائمیروس (۱۷۶۸-۱۶۹۴) کے خیالات بالکل مختلف تھے جو مادیت اور الحاد کے خلاف فطری مذہب کی صداقت کا زبردست حامی تھا۔ یہ اس کا راسخ ایمان تھا کہ فطرت کی مقصدیت (خصوصاً عقل حیوانی جس پر اس نے ایک خاص کتاب تصنیف کی) اس حقیقت کی شاہد ہے کہ دنیا کو ایک دانا اور فضل وکرم والے خدا نے پیدا کیا ہے اور آئندہ زندگی میں انسان کو اس کی نسبت بدرجہا اعلیٰ سعادت ہوگی جس قدر کہ اس زندگی میں ممکن ہے لیکن ساتھ ہی اسے اس امر کا بھی پختہ یقین تھا کہ انجیل میں جو کچھ لکھا ہے وہ فطری مذہب کی معقولیت اور اخلاق کے خلاف ہے مگر اپنے اس اعتقاد کو بھی افشا کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ذاتی طور پر وہ انجیل اور انجیل کی تاریخ کے متعلق اپنے افکار میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا اور ایک کتاب کی تصنیف میں منہمک رہا جس کا نام اس نے معقول پرستاران خدا کے لئے عذر رکھا۔ اس کتاب میں اس نے انجیلی لٹریچر کے خلاف تاریخی اور حکیمانہ نقطۂ نظر سے سخت تنقید کی اس تصنیف کے شائع نہ کرنے کی اس نے ایک بہت مؤثر وجہ بیان کی ہے وہ کہتا ہے "مجھے ڈر ہے کہ کٹر متعصب لوگ مجھے بیوی بچوں کی محبت سے محروم نہ کر دیں یا مجھ پر ایسا ظلم نہ کریں جس کا اثر ان تک بھی پہنچے پادری صاحبان کو یہ یقین رکھنا چاہیئے کہ ایک شریف آدمی جسے تمام عمر اپنی اصلیت کو چھپاکر ریاکی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے، اسے اپنے ضمیر پر سخت ستم کرنا

باب ۱

پڑتا ہے "کسی کو یہ وہم وگمان نہیں ہو سکتا تھا کہ ہامبرگ (Hamburg) کے اس پروفیسر کی میز میں کیا چھپا ہوا ہے جس نے خدا اور بقائے روح کے ثبوت میں اس قدر عمدہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کی وفات کے بعد اس کے کنبے والوں نے اس کتاب کا قلمی نسخہ لیسنگ کو دکھایا جس نے یہ کہہ کر کہ یہ نسخہ ولفن بوٹل کے کتب خانے میں ملا ہے اس کے کچھ حصے شائع کر دیئے۔ ڈیوڈ سٹراس نے بعد میں ملخص صورت میں تمام کتاب شائع کر دی (Rimarus und seine Schutzschrift Leipzig 1862) یہاں پر ہمیں رائمیروس کے عام نقطۂ نظر سے دلچسپی ہے کہ فطری مذہب اکتفا کرتا ہے اس لئے وحی کی کوئی ضرورت نہیں علاوہ ازیں وحی طبیعی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے ناممکن ہے خدا معجزوں سے اپنے کام میں خلل انداز نہیں ہو سکتا اور نہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ بعض لوگوں کو براہ راست وحی بھیجے اور دوسروں کو اس سے محروم رکھے یہاں تک کہ بعض لوگ اس سے واقف بھی نہ ہو سکیں لیکن رائمیروس کے نزدیک عذاب ابدی کی تعلیم خدا کے صحیح تصور کے سب سے زیادہ خلاف ہے۔ وہ سب سے پہلے اسی مسئلے پر منحرف ہوا اس کے علاوہ انجیل کی روایت میں بہت سی اور تفصیلات بھی تھیں جو اس کو مشتبہ معلوم ہوتی تھیں اپنی تنقید سے وہ خالص سلبی نتیجے تک پہنچا وہ ان قصوں کی یہی ایک توجیہ پیش کر سکا کہ وہ یہودی ملانوں اور عیسائی مبلغین کے فریب کا نتیجہ ہیں۔ اس جرمن فلسفی کی بادیانت تحقیق بھی اس کو انھیں نتائج پر لے آئی جن پر والٹیر کسی قدر سبک استدلال سے پہنچا تھا اس کا خیال تھا کہ یا وحی صحیح ہے یا یہ فریب ہے۔ اس وقت سے قدیم الاعتقاد طبقہ اور آزاد خیال لوگ دونوں اس محتمل الضدین سے باہر نہیں جا سکے اور ابھی تک مذہبی بحثیں اس بنا پر ہوتی ہیں گویا کہ رائمیروس اور والٹیر کے بعد فلسفۂ مذہب میں کوئی نیا نقطۂ نظر پیدا ہی نہیں ہوا۔

موزز منڈل زون (Moses Mendelssobn 1729-1786) کے نزدیک جس نے فطری مذہب کو نہایت عام فہم طریقے سے بیان کیا ہے، مذہب فطرت اور مذہب وحی کے درمیان اتنی شدید مخالفت نہیں پائی جاتی۔ وہ ڈیساؤ (Dessan)

کا رہنے والا ایک یہودی تھا اور اپنے معلم تلمود کے ساتھ برلن آگیا تھا۔ سپائنوزا کی طرح وہ عبرانی ادبیات سے اعلیٰ تر عقلی تربیت کا متمنی تھا اور اسی تمنا نے اس کو مغربی یورپ کے لٹریچر کی طرف راغب کیا۔ یہ بات اس کے لیے نہایت مشکل تھی کیونکہ اس زمانے میں جرمن زبان کا سیکھنا یہودیوں کے لئے ممنوع تھا لیکن شباب کی قوت تمام رکاوٹوں پر غالب آگئی۔ اس نے جرمن اور لاطینی زبانیں سیکھیں اور لوک اور وولف اس کے دلپسند مصنفین ہوگئے۔ اپنے شوق سے اس نے اس قدر ترقی کر لی کہ اس نے یہ اہم کام اپنے ذمے لے لیا کہ جو فلسفہ وولف اور اس کے پیرووں نے متعدد مغلق اور علمیت نما جلدوں میں بیان کیا ہے اسے ادبی جرمن میں بیان کر دے۔ المانی ادبیات میں اس کو ایک معزز حیثیت حاصل ہوگئی اور لیسنگ اور کانٹ سے دوستانہ تعلقات پیدا ہوگئے اس کی تصنیفات کو ہم اس زمانے کے عام فہم فلسفہ کی ایک نوعی مثال تصور کر سکتے ہیں۔ وہ کبھی اپنے دینی بھائیوں سے الگ نہیں ہوا بلکہ نہایت درجہ کوشاں رہا کہ یہودیوں کو جماعت میں زیادہ معزز حیثیت حاصل ہو جائے۔ اپنی دلچسپ تصنیف "یوروشیلم یا مذہبی قوت اور یہودیت"
(Jerusalem oder Uber religose macht und Judenthum 1783)
میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت اور کلیسا کے باہم تعلقات اگر صحیح اصول پر قائم ہوں تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ اس کے ہم مذہبوں کو قانوناً زیادہ آزادی حاصل ہو۔ اس کے خیال میں یہودیت میں کوئی ایسے اعتقادات نہیں ہیں جو عقلی مذہب کے خلاف ہوں اور یہودی مذہب ایک شریعت پر مشتمل ہے جو یہودی قوم کے لئے ہے۔ اور چونکہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ وہ بقائے روح اور ایک شخصی خدا کی ہستی کے دلائل پیش کر سکتا ہے اس لئے اس کو مذہب اور فلسفہ میں نہایت عمدہ موافقت معلوم ہوتی تھی۔ بقائے روح کے لئے اس نے مفصلۂ ذیل براہین قائم کئے اول چونکہ ملکۂ فکر مادی ترکیب کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اس لئے روح غیر مادی ہے اور غیر مادی ہونے کی وجہ سے ناقابل فنا ہے دوم وہ ہستی جو کمال کے لئے مقدر ہو اس کی ترقی یک قلم مسدود نہیں ہو سکتی خدا

کی ہستی کو کچھ تو وہ ڈیکارٹ سے اخذ کردہ وجودیاتی دلیل سے اور کچھ فطرت کی مقصدیت سے ثابت کرتا ہے۔ اس کی کتاب اوقات صبح (Morgenskunden) اس وقت شائع ہوئی جب کہ کانٹ کی انتقاد عقل خالص (Critique of Pure Reeson) نے تاریخ فلسفہ میں ایک بالکل جدید دور کا آغاز کر دیا تھا۔ منڈل زون دیباچہ میں کہتا ہے کہ "میں اس سے اچھی طرح آگاہ ہوں کہ جس مذہب حکمت سے میرا تعلق ہے اور جو اس صدی کے نصف اول میں شاید بے شرکت غلبہ مطلق حاصل کرنا چاہتا تھا اب لوگوں کی نظروں میں اس کی وہی عزت نہیں ہے۔" اب نئے میلانات پیدا ہو گئے ہیں لیکن میں ضعف جسمانی کی وجہ سے ان سے مفصل واقفیت حاصل نہیں کر سکتا تاہم مجھے امید ہے کہ 'زبردست بت شکن کانٹ' جس کی دقت نظر قابل تحسین ہے اسی انداز کمال سے تعمیر بھی کرے گا جس سے کہ اس نے پہلی تعمیروں کو منہدم کیا ہے۔ اس سے پہلے ایک موقع پر فیڈون (Phadon) کے نسخے میں اس نے اس سے بھی زیادہ کھلے الفاظ میں فلسفے کی حمایت کی۔ اس میں وہ کہتا ہے "جاہلیت کے اس قدر دور طویل کے بعد جس میں عقل انسانی توہم اور ظلم کے سامنے جھکی رہی ہے فلسفہ آخرکار ایک نئی صبح کے طلوع کی خبر دیتا ہے۔ فطرت کے مناسب مشاہدے سے علم انسانی کی تمام شاخوں نے معتدبہ ترقی کی ہے۔ اس مطالعے سے ہم اپنے نفوس کو بھی بہتر طور پر جاننے لگے ہیں۔ اعمال و جذبات نفسی کے صحیح مشاہدے سے بہت سے معلومات حاصل ہوئے ہیں اور ایک مناسب طریق تحقیق سے ان سے صحیح نتائج کا اخذ کرنا ممکن ہے فلسفے کی اس ترقی کی وجہ سے مذہب فطرت کے حقائق عظیمہ کی نسبت اس قدر تیقن پیدا ہو گیا ہے کہ اس کے سامنے متقدمین کا تمام علم ماند پڑ گیا ہے" اس تقریر کے بعد یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ کانٹ کو جس کی تنقید دینیات پہلی شائع ہو چکی تھی کیوں زبردست بت شکن کا لقب دیتا ہے۔

ابھی ہمیں فلسفۂ تنویر کی چند دلچسپ مساعی کا ذکر کرنا ہے جو اس نے مسئلۂ علم کے متعلق کیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ وولف کے فلسفے کو غلبہ حاصل تھا اور اس کے پیروؤں کی یہ کوشش تھی کہ اس کے اساسی خیالات عام شعور پر طاری کر دیئے جائیں

باب

لیکن باوجود اس کے تجربے اور مواد کو اکٹھا کرنے کی ضرورت پر بہت زیادہ زور دیا گیا اور لوک کے فلسفے کو ولف کے فلسفے کے ساتھ ملانے کی بہت کوشش کی گئی۔ اس طرح سے ایک قسم کی انتخابیت (Eclecticsim) پیدا ہوگئی جو اس عام فہم فلسفے کے پوری طرح مطابق نہیں تھی جو بعد میں ظہور میں آیا اور جس میں زیادہ تر ولف کے فلسفے کی پیروی پائی جاتی تھی۔ اس انتخابیت کا خاص مقام زیادہ تر جامعۂ گوٹنگن (Gottingen) تھا جہاں پر فیڈر اور مائنرز اس کے سربرآوردہ نمایندے تھے اور عام فہم فلسفے کا مستقر برلن تھا جہاں منڈل زون کی تصانیف شائع ہوئیں اور جہاں نکولائی کی 'Allgemeine dentsche Bibliothek' اور بیسٹر کی 'Berliner Monatschrift' نے تعلیم یافتہ جمہور میں معقول خیالات کی اشاعت کی بہت کم مفکرین ایسے تھے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ لوک اور ولف دونوں کو صحیح سمجھنے سے کیا مسئلہ پیدا ہوجاتا ہے یعنی مواد کو جمع کرنا اور اس مواد کو اس کی فطرت کے قوانین کے مطابق مرتب کرنا ان دونوں کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے ان میں کیسے توافق پیدا ہوسکتا ہے۔ یہ بعد و دو چند مفکرین علمیات کے شعبے میں کانٹ کے بلاواسطہ پیشرو ہیں۔ سی اے کروسیو لائپزگ کے ایک پروفیسر نے یہ ثابت کیا کہ حس اور فکر کا فرق تاریک اور واضح تصورات کا فرق نہیں ہے۔ ادراک حسی فی نفسہ کامل طور پر واضح ہوسکتا ہے

Entwurf der notwendigen Vernunpt Wahrheiten, Leipzig 1745 پر سولتزر اور منڈل زون کے اس نظریے کے مماثل ہے کہ لذت اور الم کا ماٰخذ تاریک تصورات سے الگ شئے ہے۔ کروسیوس نے تجربے کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دی جتنی کہ ولف اپنے نظریے کے متوافق اس کو دے سکتا تھا۔ اس نے اس فرق کو بہت اچھا واضح کیا کہ اشیا کے ادراک کی علتیں ان کے وجود یا تکوین کی علتوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ اسباب علم اور اسباب وجود دو مختلف چیزیں ہیں یہ وہ امتیاز ہے جسے ولف نے اور تمام ادعائی فلسفے نے مٹا دیا تھا۔ اس کے ساتھ اس نے ولف کی اس کوشش کی بھی تردید کی کہ قانون تعلیل کو قانون اجتماع نقیضین سے اخذ کیا جائے۔ جب اس طرح سے فکر اور

وجود کے باہمی تعلق کا مسئلہ سامنے آگیا تو اسے ہستی خدا کی وجودیاتی دلیل کو بھی رد کرنا پڑا جس کی بنا اس مفروضے پر تھی کہ چونکہ خدا کی ہستی قابل فکر ہے اس لئے وہ موجود بھی ہے۔ یوحنا ہائنرش لیمبرٹ جس نے فلسفۂ فطرت اور ریاضیات میں بڑی شہرت حاصل کی اس فیصلہ کن مسئلے سے اور بھی قریب ہوگیا۔ اس نے اپنی کتاب 'Nenes Organon' (آرگانو) میں اس ضرورت پر بہت زور دیا کہ تجربے سے آغاز کرنا چاہیئے اور طریق تجزیہ سے کام لینا چاہیئے۔ ہم ترکیب سے شروع نہیں کر سکتے کیونکہ جن جزئی تصورات کو ہم استعمال کرتے ہیں ان کا صحیح تعین سب سے مقدم ہے ہمیں پہلے لوگ کی طرح تصورات کو الگ الگ مطالعہ کرنا چاہیئے۔ لیکن تجربے میں کے سادہ تصورات کو دریافت کرنا ہی کافی نہیں ہمیں یہ بھی معلوم کرنا چاہیئے کہ کتنے مختلف طریقوں سے یہ تصورات ترکیب پاسکتے ہیں اس طرح سے ہم تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ محض تصورات کو واضح کرنے کے بعد ہمیں ان اساسی اصول متعارفہ کو منکشف کرنا چاہیئے جو ان کی تہ میں مضمر ہوں۔ لیمبرٹ کو اس عبور میں کوئی دقت معلوم نہیں ہوئی اس کا خیال تھا کہ اگر ہم بسیط ترین تصورات سے شروع کریں اور ان کے تمام ممکن مرکبات کو دریافت کرلیں تو ہم کامل اعتماد سے تعمیر و ترکیب پر ہاتھ ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اس کو اچھی طرح معلوم تھا کہ اس طرح سے ہم محض ایسی صُور یا ظروف تک پہنچ سکتے ہیں جن کے اندر کوئی مظروف نہ ہو۔ اس نے ۳ فروری ۱۷۶۶ء کو کانٹ کو ایک خط لکھا جس کے خیالات ان دنوں اسی سمت میں چل رہے تھے اور اس میں یہ سوال اٹھایا کہ کہاں تک صورت کا علم مادے کے علم کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے اس حد تک اس کو فلسفیانہ تعبیر کے جواز میں شک ہے وہ ایک فیصلہ کن نکتے پر آپہنچتا ہے لیکن اس پر زیادہ غور نہیں کرتا۔ کانٹ کی نظروں میں اپنے اس پیشرو کی اس قدر عزت تھی کہ اس کا ارادہ تھا کہ اپنی تنقید عقل خالص کو اس کے نام سے معنون کرے لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پیشتر ہی لیمبرٹ کا انتقال ہوگیا۔ لیمبرٹ ابھی تک فلسفۂ تعمیری کی مستقل ادعائیت کا قائل تھا کیونکہ اس پر وہ حقیقت واضح نہ ہوئی جو کانٹ پر بہت پہلے منکشف ہوچکی

باب ۱

تھی کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کرنے کے لئے بعض ایسے شرائط مقدم ہیں جن سے تحدید علم لازم آتی ہے۔ جنوبی شلیسوگ کا رہنے والا یوحنا نکولاس ٹیٹنز (Johaun Nicolaus Teteus) کانٹ کے اساسی خیال سے قریب تر پہنچ گیا۔ کچھ مدت بٹنزو اور کیل میں فلسفہ اور ریاضیات کا پروفیسر رہنے کے بعد وہ کوپنہاگن میں حکومت کے بہت سے اعلیٰ عہدوں پر ممتاز رہا اور وہیں پر ۱۸۰۷ء میں وفات پائی۔ ۱۷۷۰ء میں کانٹ نے ایک مقالہ (Dissertation) شایع کیا تھا جس میں اس نے اپنے انتقادی فلسفے کے اساسی اصول بیان کئے تھے۔ ٹیٹنز کو اسی تصنیف نے اس سمت فکر میں ڈال دیا۔ کانٹ کی تصنیف عظیم سے بلاواسطہ دورِ ماقبل میں جرمن میں شائع ہونے والی کتابوں میں ٹیٹنز کی کتاب Versuche "uber dies meuschliche Natur' (انسانی فطرت کے متعلق مساعی تحقیق) نفسیات اور علمیات دو نو حیثیتوں سے اہم ترین فلسفیانہ تصنیف تھی۔ نفسیات کے متعلق اس کی اہمیت کی طرف ہم پہلے ایما کر چکے ہیں علمیات میں ٹیٹنز ایک ایسے اصول فکر سے شروع کرتا ہے جس سے شاید کانٹ کے فلسفے میں بھی زیادہ وضاحت پیدا ہو جاتی اور وہ خیال یہ ہے کہ تمام شعوری ادراک کسی نسبت، کا ادراک ہوتا ہے۔ ہر عمل توجہ میں ہم اس شئے کو جس پر ہم توجہ کرتے ہیں اس کے ماحول سے الگ کر لیتے ہیں "جب میں دیکھو" کا لفظ بولتا ہوں تو اس سے کم از کم یہ مراد ہوتی ہے کہ شئے مشارٌ الیہ الگ چیز ہے۔ ادراک کرنا امتیاز کرنا اور شناخت کرنا ہے' اس کے بعد دوسرا قدم شعوری مقابلہ ہے۔ اس میں بھی عمل فکر سے اشیا کے مابین مماثلت یا مخالفت کی نسبت قائم کی جاتی ہے۔ زمان و مکان بھی خاص قسم کی اضافتیں یا نسبتیں ہیں جیسا کہ کانٹ اپنے مقالے میں کہہ چکا تھا وہ ایسی صور عقلیہ ہیں جن میں ہمارے محسوسات کا مواد مرتب ہوتا ہے وہ کانٹ کا حوالہ دے کر کہتا ہے "جناب کانٹ ہم کو بتا چکے ہیں کہ ہم وقت کے تصور کو اشیاء محسوسہ کے ادراک سے الگ نہیں کر سکتے۔ اعمال تاثر جو ہمارے ذہن کے اندر جاری رہتے ہیں ان میں توالی اور زمانہ پایا جاتا ہے

خواہ کوئی اشیاء محسوس نہ ہو رہی ہوں جن میں سے ہم وقت کو مجرّد کر سکیں اضافت انحصار یعنی نسبت تعلیل بھی اسی صنف اضافات میں سے ہے۔ ٹیٹنز نے اس مسئلے میں ایک مبہم سی کوشش کی ہے کہ ہیوم اور وولف کے بین بین کوئی راستہ اختیار کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ "تجربے کے بغیر ہیں یقیناً کبھی یہ فرض نہیں کر سکتا تھا کہ کسی ایک مظہر کے وقوع کے بعد کوئی دوسرا مخصوص مظہر آئے گا۔ لیکن میں اس مفروضے کو ایک ایسے قضیے کے ذریعے سے بیان کرتا ہوں جو میری عقل کو مجبوراً قائم کرنا پڑتا ہے اور اسی لئے وہ عادت یا ایتلاف تصورات سے مختلف چیز ہے وہ ایک صحیح خیال ہے اگرچہ اس کا وجود تجربے سے ماقبل ہے" لیکن یہ ہیوم کے سوال کا جواب نہیں ہے ٹیٹنز کہیں یہ ثابت نہیں کرتا کہ ہماری عقل منطقی لزوم کے ساتھ جو قضایا قایم کرتی ہے، وہ حقیقی واقعات کی نسبت صحیح ہوتے ہیں جب کانٹ نے ٹیٹنز کی کتاب (Versuche) (مساعی) پڑھی جس کی وہ بہت قدر کرتا تھا اور ہمیشہ اپنی میز پر رکھتا تھا تو اس کے ذہن میں وہ خیال پیدا ہو چکا تھا جو اس نقطے پر نظریۂ علم کو آگے بڑھانے کے لئے ضروری تھا۔

باب دوم

گوٹ ہولڈ افرائم لیسنگ

GOTIHOLD EPHRAIM LESSING

جو کچھ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عہد تنویر میں سے کئی مقامات پر اس کی سرحدوں سے ماورا راہیں نکل آئیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس دور میں اپنے آپ کو کامل سمجھنے اور فریسیانہ انداز میں ازمنہ ماقبل کو تاریک اور جاہل تصور کرنے کا ایک خاص میلان تھا لیکن یہ زمانہ امکانات کا مخزن تھا اور جبر بیتی کے لئے یہ شاعرانہ اور فلسفیانہ تخلیقات کے عظیم الشان عہد کی طرف عبور کا وقت تھا۔ دورِ عبور میں سے گزرنے کا احساس اس عہد کی سر آمد شخصیت میں خاص طور پر قوی تھا۔ اگرچہ لیسنگ کے منڈل زون اور نکولائی سے دوستانہ تعلقات تھے اور اس علمی دوستی میں ان لوگوں کی حیثیت لیسنگ کے مقابلے میں محض انفعالی نہیں تھی لیکن لیسنگ ان کی طرح عہد تنویر سے اس قدر مطمئن نہیں تھا۔ اپنے زمانے میں وہ اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتا تھا۔ عقلی زندگی کی مروجہ صورتوں سے بیزار ہو کر اس نے سقراط کی طرح تلاش حقیقت اور طلب صداقت کے ذاتی اور شخصی پہلو پر زور دیا۔ وہ کہتا ہے کہ شکار کا تعاقب اس کے حصول سے بہتر ہے۔ سعی و طلب کے ذاتی احساس پر زور دینے میں وہ اپنے عہد کی پیداوار ہے اور اس کی وجہ سے وہ دوسرے زمانوں اور دوسروں کے نقاط نظر کے لئے ایسی بصیرت رکھتا تھا جو تنویریین اور تاثریین کے لئے

ممکن نہیں تھی مختلف زمانے اور نقاطِ نظر جن نتائج پر پہنچے اگر ہم ان نتائج ہی کو مدنظر رکھیں تو ان میں بیّن فرق معلوم ہوتا ہے لیکن ان باطنی کوششوں اور نفسی قوتوں میں جنھوں نے یہ نتائج پیدا کیے، باہم بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیسنگ کا تاریخی احساس اس کے اس چہیتے تصور سے وابستہ ہے کہ زندگی ایک سرمدی سعی وطلب ہے اور بطنِ مستقبل میں جو خزانے مضمر ہیں، بڑے ذوق و شوق سے ان کے ظہور کی امید رکھنا اس تصور سے اور بھی قریبی تعلق رکھتا ہے۔

یہاں پر ہم اس سے بحث نہیں کر سکتے کہ بحیثیت ایک شاعر اور محقق جمالیات کے لیسنگ کی کیا اہمیت ہے اگرچہ بلاشبہ اس بات کی تحقیق نہایت دلچسپ ہوگی کہ تمام مختلف شعبوں میں جن میں وہ منہمک رہا اس کا اساسی انداز کیا تھا۔ ہم اس کے سوانح حیات بھی یہاں بالتفصیل بیان نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی زندگی کے کوئی ایسا مواد نہیں ملتا جس سے ہمیں اس کو بطور ایک حکیم مذہب کے سمجھنے میں مدد ملے۔ وہ ۱۷۲۹ء کو کامنتز میں لوزتز کے علاقے میں پیدا ہوا اس نے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی اور برسلا برلن اور ہامبرگ میں رہا۔ وہ شعر کہتا رہا اور جمالیات پر کتابیں لکھتا رہا یہاں تک کہ ۱۷۷۰ء میں ولفن بیوٹل میں مہتممِ کتب خانہ ہو گیا اوائل عمر ہی سے اس کو فلسفیانہ مطالعہ کی عادت تھی اور وہ فلسفیانہ تصانیف کی تجزیہ کرتا اور ان کے خاکے کھینچتا رہتا تھا لیکن ولفن بیوٹل کے زمانے میں اس کی دلچسپیوں کا یہ پہلو نمایاں ہوا۔ خصوصًا اس وجہ سے کہ رائیمروس کی کتاب اعتذار (Apology) کے اجزا چھاپ کر وہ مناظرے اور مجادلے میں مبتلا ہو گیا۔ وہ اپنے زمانے کے تنگ دل راسخ الاعتقاد گروہ سے ادبی جنگ کرتا رہا جو اب لوگوں کے اس وجہ سے یاد ہے کہ اس کے اثناء میں لیسنگ نے کمالِ بیان علمیت اور شرّدتِ افکار کا اظہار کیا اس نے ۱۷۸۱ء میں وفات پائی۔

لیسنگ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کو خاص طور پر تنقید میں ید طولےٰ حاصل ہے اس کی طبیعت میں ملکہ تخلیق نہیں تھا تاہم اس میں دو صفتیں ایسی تھیں جو اس کو دیگر معاصرین سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذہب فلسفہ اور جمالیات میں اس کے اندر سچی اور تازہ روحانی زندگی کے لئے ناقابلِ آسودگی تشنگی موجود تھی۔ دوسرے

باب ۲

یہ کہ اس کی طبیعت میں تاریخی احساس اور اگلے زمانوں کی اصلی عقلی آفرینشوں کو سمجھنے اور ان کی داد دینے کی غیر معمولی قابلیت پائی جاتی تھی۔ اس کا تاریخی احساس ہی شاید ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے تمام معاصرین سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے۔ اگر قدیم الاعتقادی اتقائیت اور عقلیت میں سے کوئی اس کے لئے تسلی بخش ثابت نہ ہوئی کیونکہ اس کو یقین تھا کہ مستقبل کی مذہبی زندگی ان میں سے کسی راستے پر نہیں چلے گی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ تمام روایتی مذاہب کی تاریخی حیثیت کا اس کو نہایت واضح احساس تھا۔ صحائف کو، جن کی تاویل پر لوگ کبھی متفق نہیں ہو سکتے، عیسائیت کی اہم ترین شکل سمجھنے کی بجائے لیسنگ اس تمام قومی زندگی مذہبی ارتقا اور روایات کی طرف واپس گیا جن میں یہ صحائف پیدا ہوئے اور جن سے ان کی توجیہ ہوتی ہے رائمیروس کی کتاب کے شائع کرنے کی حمایت میں اس کا یہ کہنا کہ عیسائیت کا انحصار انجیل پر نہیں ہے، محض حکمتِ عملی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ عیسائیت انجیل سے قدیم تر ہے اور اس کے مستقبل کا انحصار نہ کتابی علم پر ہے اور نہ روح اور اس کی قوتوں کے بیان پر، بلکہ اس روح اور اس قوت کی مسلسل زندگی اور موجودگی پر (Uber den Beweis des Geistes und der Kraft) وہ کتابی علم اور دینیاتی ہدایات کی قدر و قیمت میں مبالغہ کرنے کا دشمن ہے جو پروٹسٹنٹ کلیساؤں کی عام عادت ہو گئی تھی کیونکہ لوتھر نے انجیل کو چراغ ہدایت بنانے اور اس سے تعلیم ایمان حاصل کرنے پر بہت زور دیا تھا اس نے یہ کہا کہ اگر عیسائیت کو قائم رہنا ہے تو اس کے لئے ان سے الگ کوئی اور دلائل ہونے چاہئیں جو قدیم الاعتقاد طبقہ اب تک پیش کرتا رہا ہے اس کے زمانے میں ہرن ہیوٹرز کا گروہ پیدا ہوا تو اس نے اس تحریک کو خوش آمدید کہا کیونکہ اس میں قدیم الاعتقادی کی ظاہریت سے گریز اور ایک باطنیت پائی جاتی تھی جو زندگی کو الفاظ سے بالاتر سمجھتی ہے اپنے راسخ الایمان حریف گوئٹزے (Goze) کے خلاف اس نے یہ کہا کہ عیسائیت اصل میں قلب اور تاثر سے تعلق رکھتی ہے اور تاریخی و فلسفیانہ دلائل کی کوئی تنقید سادہ ایمان داروں پر اثر نہیں کرتی۔

باب ۲

لیکن لیسنگ نے اپنی کتابوں اور اپنے خطوں میں بہت صاف طور پر بیان کیا ہے کہ وہ خود اس خیال پر نہیں رُک گیا کہ عیسائیت تاریخاً منکشف شدہ اعلیٰ ترین صداقت ہے اپنی تصانیف (Nathan der Weise, Antigoze Duplik (Gesprache Uber die, Erziechung des Menschengeschlechts Freimaurer)

میں اس نے ایک مکمل فلسفیانہ نظریہ قایم کیا ہے جو صرف اس کے اپنے زمانے ہی کے لئے قابلِ غور نہیں تھا بلکہ آج بھی فکر طلب ہے یہ لیسنگ کی ایک خصوصیت تھی کہ دوستوں اور دشمنوں دونوں کے لئے نئے دلائل مہیا کرتا تھا اپنے ذوق صداقت اور نور بصیرت کی وجہ سے وہ اپنے دشمنوں کے لئے ایسے ہتیار ایجاد کرتا تھا جنھیں وہ خود کبھی وضع نہ کر سکے اسی وجہ سے عیسائی اسے بعض اوقات اپنا دینی بھائی کہتے تھے اور بعض اوقات اس پر بد دیانتی کا الزام لگاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کو اور اس کے نام نہاد عیسائی طبقے کو بھی ایسا شخص کہیں شاذ ہی دکھائی دیتا ہے جو دشمنوں کی مدد کرے لیکن اس کی یہ کوشش کہ ہر شئے کو جو مسئلہ زیرِ بحث پر روشنی ڈال سکے مدنظر رکھا جائے اس کے اپنے تصورات کے کامل ارتقا میں مانع نہ ہوئی۔

ان خیالات کی تشریح کا بہترین آغاز ہمیں ڈپلک (Duplik) کے ایک مشہور اقتباس میں ملتا ہے "کسی شخص کی قدر و قیمت اس صداقت سے متعین نہیں ہوتی جو اس کے قبضے میں ہے بلکہ اس سچی کوشش سے، جو اس نے حصول صداقت کے لئے کی ہو انسان کی قوتیں قبضۂ صداقت سے نہیں بلکہ تعاقب صداقت سے ارتقا پاتی ہیں اس کا روز افزوں کمال جہد پیہم پر منحصر ہے۔ ملکیت سے جمود کاہلی اور غرور پیدا ہوتا ہے۔ اگر تمام صداقت خدا کے داہنے ہاتھ میں ہو اور بائیں ہاتھ میں فقط مسلسل طلبِ صداقت گو اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو کہ میں ہمیشہ غلطیاں کرتا رہوں گا اور وہ مجھے کہے کہ ان دونوں میں سے جو چاہو چن لو تو میں بعجز تمام اس کے بائیں ہاتھ پر ہاتھ رکھ دوں گا اور کہوں گا اے باپ مجھے یہ دے دو خالص صداقت فقط تیرے ہی شایانِ شان ہے"۔ ان الفاظ میں ردّ سخن قویم الاعتقاد

طبقے اور حکمائے تنویر دونوں کی طرف ہے کیونکہ ان دونو گروہوں کو سرزنش کی ضرورت تھی۔ یہ سرمدی طلب ایک ہنگامۂ امید و یاس دکھائی دیتی ہے خصوصاً جب لیسنگ یہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ غلطی کرنے کی شرط کو بھی قبول کرنے پر تیار ہے لیکن نہیں یاد رکھنا چاہئے کہ لیسنگ اس میں ایک فرضی صورت پیش کر رہا ہے وہ یہ تصور کرتا ہے کہ ایک طرف ابدی طلب ہے جس کے ساتھ غلطی کرنا بھی وابستہ ہے اور دوسری طرف محض قبضۂ صداقت ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی معرض وجود میں نہیں آسکتی یہ امر اس کے طرز بیان ہی سے واضح نہیں ہوتا بلکہ اس کے اس قول سے بھی کہ بہائے انسان اس کی محنت طلب سے متعین ہوتی ہے نہ کہ اس کی ملکیت سے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سعیٔ تحقیق میں انسان کی قوتیں نشو ونما پاتی ہیں لیکن یہ توسیع و ارتقائے قوی ناممکن ہوگا اگر مسلسل غلط بینی ہی اس کا نتیجہ ہو کیونکہ اس سے ضعف و انقباض طاری ہو جائے گا فی نفسہ ابدی طلب ایک متناقض تصور ہے اور یہ بامعنی اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب ہم اسے یوں قیاس کریں کہ ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے اور مزید مساعی کے لئے نقطۂ آغاز بن جاتا ہے لیسنگ کا حقیقت میں یہی مطلب تھا جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا۔

لیسنگ نے دین قائمہ کی نسبت اظہار رائے اپنی کتاب (Uber den Beweis des Geistes und der Kraft) (دلیل روح و قوت) میں کیا اور بعد کی تصانیف میں اس نے اکثر اسے دہرایا بھی ہے۔ عیسائیت کی تاریخی تاسیس اگر لاریب بھی ہو تو بھی جیسے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے تاریخی حقائق سے اس مسئلے میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ اشیا کے سرمدی روابط کا علم مخصوص تاریخی واقعات پر کیسے قائم ہو سکتا ہے مجھ سے یہ کیسے توقع کی جا سکتی ہے کہ میں اپنے تمام خیالات کو ان چند واقعات پر ڈھالوں جو اٹھارہ صدیاں پیشتر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ تاریخ اور فلسفہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ "یہ ایک ایسی وسیع اور خطرناک خلیج ہے جس کو میں عبور نہیں کر سکتا اگرچہ میں نے اکثر اور سچے دل سے جست کرنے کی کوشش کی ہے" لیکن لیسنگ اپنے فلسفے کے بالکل متوافق اس کو تسلیم کرتا ہے کہ

باب ۲

عیسائیت کا اصل ماخذ خواہ کچھ ہی ہو لیکن انسان کے ارتقا پر اس نے مستقل نقوش چھوڑے ہیں۔ ایک مضمون میں جس کا عنوان مذہب عیسیٰ ہے وہ بتاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیں کہ عیسیٰ ایک انسان تھے تو پھر یہ ثابت کرنا کس قدر مشکل ہوجاتا ہے کہ وہ اس سے بالاتر کچھ اور بھی تھے اس لئے ہم کو صرف مسیح کے مذہب پر قائم رہنا چاہئے یعنی جو بہ حیثیت انسان ہونے کے مسیح کا مذہب تھا باقی عیسوی مذہب یعنی کلیسا کے عقائد کی صداقت کا مسئلہ اس سے الگ اور غیر متعلق ہے۔

لیسنگ جس مذہب کی حمایت کرتا ہے وہ چند فوق العادت واقعات پر نہیں بلکہ فطرت اور تاریخ کے باطنی ربط اور وحدت پر منحصر ہے۔ مذاہب قائمہ اس کو اسی مربوط کل کے اجزا معلوم ہوتے ہیں کیونکہ وہ انھیں روحانی ارتقا کی منازل تصور کرتا ہے۔ ادیان کو نظر تحقیر و غضب سے دیکھنے کے بجائے وہ ان کی نسبت یہ کہتا ہے کہ انسانی عقل نے اسی راہ پر چل کر ترقی کی ہے اور آئندہ بھی اسی راستے پر گام فرسا ہو کر ترقی کریگی (Erziehung des Menschengeschlechts) جیسے فرد کے لئے تعلیم ہے اسی طرح تمام نوع انسان کے لیئے وحی ہے۔ وحی سے نوع انسانی ادنیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف عروج کرتی ہے۔ بنی اسرائیل اپنے خدا کو تمام دیوتاؤں سے زبردست تصور کرتے تھے وہ اس کی اطاعت فرض جانتے تھے اسی اطاعت سے وہ ایک خدا کے تصور کے خوگر ہوگئے پیشتر اس کے کہ اس واحد خدا کا کوئی معقول تصور ممکن ہو سکے۔ اس قوم نے پہلے ثواب وعذاب کی ترغیب و ترہیب سے نیکی کرنا اور بدی سے بچنا سیکھا اس کے بعد جب وہ بعض تعلیم و تہذیب یافتہ قوموں کلدانیوں ایرانیوں اور یونانیوں سے واقف ہوئے تو ان میں مذہب کا زیادہ منزہ تصور قائم ہوا۔ ایک مدت دراز تک مشق پابندئ قواعد لازمی تھی تاکہ ان میں سے تمام نوع انسان کے معلم پیدا ہوسکیں۔ مسیح پہلا نبی ہے جس نے دنیوی جزا و سزا کے لیئے نہیں بلکہ ایک دوسری زندگی کے لئے تزکیۂ قلب کی تعلیم دی لیکن انجیل اور توریت نسل انسانی کی ابتدائی کتابیں ہیں انسان ہمیشہ

ان پر قناعت نہیں کرسکتا لیکن جب تک ان کے مضامین اچھی طرح طبیعت میں رچ نہ جائیں تب تک ان کو نہیں چھوڑنا چاہئے اور یہ بھی درست ہوسکتا ہے کہ ایک عرصہ تک پڑھنے والا اپنی پہلی کتاب کو تمام علوم کا ملخص تصور کرے۔ لیکن وہ ترقی یافتہ متعلم جو بے صبری سے اپنی کتاب کا آخری ورق الٹتا ہے اس کو خبردار رہنا چاہئے کہ اس کے لئے اپنے کم علم ساتھیوں کے اطمینان قلب کو فنا کردینا درست نہیں لیکن کسی طالب علم کو عرصۂ دراز تک ایک ہی کتاب پر جائے رکھنا بھی مضر ہے کیونکہ اس سے وہ سوفسطائی اور توہم پرست ہو جائے گا۔ حقائق وحی کو حقائق عقلی میں تبدیل کرنا لازمی ہے تاکہ وہ حقیقت میں نوع انسان کا جزوِ زندگی بن سکیں تثلیث اور کفارہ کی معنوی تاویل سے لیسنگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ادعائی عقائد میں کیا حقائق پنہاں ہیں دیروزد و تعلیم کا مقصد حاصل ہو جائے گا اور ایسا زمانہ ضرور آئے گا جب کہ لوگوں کو عمال کے محرکات کے لئے حیاتِ آخرت کے اعتقاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور خود نیکی کی خاطر نیک کام کریں گے۔ اس وقت وہ دورِ سوم ہوگا ازمنۂ متوسط کے جوشیلے لوگ جس کے آرزومند تھے۔ اور وہ ایک جدید پیغام سرمدی کا زمانہ ہوگا ہمیں صبر سے اس مستقبل کا انتظار کرنا چاہئے۔ نوعِ انسان راہِ ترقی پر بہت چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتی ہے اور بہت مرتبہ اس میں پھیر بھی پڑ جاتا ہے۔ اپنی کتاب "فری میسنوں کے متعلق گفتگو" میں وہ کہتا ہے "فری میسن لوگ خاموشی سے طلوعِ شمس کا انتظار کرتے ہیں اور موم بتیوں کو جب تک کہ وہ جل سکیں جلنے دیتے ہیں بتیوں کو بجھا دینا اور پھر دیکھنا کہ ان کو دوبارہ جلانا پڑے گا" فری میسنوں کا کام نہیں"۔ لیسنگ کے لئے مذہب کا مفہوم انجام کار اخلاق ہے۔ مذہب اس تعلیم کا نام ہے کہ نیکی کی خاطر کیا جائے۔ اس کے لئے عیسائیت کا اہم ترین جزو تاکیدِ محبت ہے جیسا کہ اس نے اپنے ایک نہایت عمدہ چھوٹے سے مکالمے میں بتایا ہے جس کا عنوان انجیل یوحنا ہے فری میسنوں کی گفتگو میں لیسنگ کے مذہبی اخلاقی اور اجتماعی خیالات نہایت نفاست و وضوح سے بیان ہوئے ہیں۔ اس میں اس نے اس گروہ کا ایک تصوریتی بیان دیا ہے کہ وہ ایک آزاد

برادری ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مذہب قومیت اور سلطنت نے انسانوں کے درمیان جو دیواریں قائم کردی ہیں اُن کو منہدم کردے۔

لیسنگ کی وفات کے بعد ہی یعقوبی (Jacobi) نے منڈل زون کو جو خطوط لکھے ان میں یہ دعویٰ کیا کہ لیسنگ نے اپنے آپ کو سپانوزا کا پیرو تسلیم کیا تھا، اس سے لوگوں میں بہت سنسنی پیدا ہوئی چونکہ فلاسفہ تو بر سپانوزا کو بجا دہریہ سمجھتے تھے لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں تھی کہ اس دعوے سے لیسنگ کے بعض دوستوں کو افسوس ہوا اور غصہ بھی آیا، خاصکر منڈل زون کو۔

یعقوبی (جسے ایک حد تک عصر جدید کا ہربرٹ آف چربری کہہ سکتے ہیں) سفر کرکے لیسنگ سے ملنے کے لئے اور سپانوزا کی تردید میں اس سے مدد لینے کے لئے ولفن بیوٹل گیا گوئٹے کی نظم پرومیتھیس (Prometheus) کا ایک نسخہ وہ اپنے ساتھ لایا تھا جو اثنائے ملاقات میں اس نے لیسنگ کو دیا اور یہ کہا کہ "تم نے بہت سے لوگوں کو ناراض کیا ہے اب تم خود ناراض ہو گئے" لیسنگ جب اسے پڑھ چکا تو اس نے کہا "اس میں مجھے ناراض کرنے والی کوئی بات نہیں یہ پانی میں بہت پہلے اس کے سرچشمے سے پی چکا ہوں اس نظم کا نقطۂ نظر خود میرا نقطۂ نظر ہے۔ خدا کے روایتی اور اعتقادی تصورات میرے لئے بے معنیٰ ہیں میں ان سے کوئی لطف حاصل نہیں کرسکتا۔ میں بس یہی جانتا ہوں کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے۔ اس نظم کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے اور میں اقرار کرتا ہوں کہ میں اس کو پڑھ کر بہت خوش ہوا ہوں"۔ یعقوبی "تو تم سپانوزا سے بہت حد تک متفق ہو؟ لیسنگ اگر مجھے اپنے آپ کو کسی کا چیلا کہنا پڑے تو میں سپانوزا ہی کا چیلا کہوں گا۔ دوران گفتگو میں یعقوبی نے اقرار کیا کہ وہ نہ سپانوزا کی تردید کرسکتا ہے اور نہ اپنا اعتقاد ایک ایسے شخصی خدا پر ثابت کرسکتا ہے جو دنیا سے الگ ہو کر موجود ہو، اس لئے وہ یک دم جست کرکے علم سے ایمان کی طرف آکر پناہ لیتا ہے۔ یعقوبی کے طویل بیان کے بعد جس میں وہ سپانوزا کے فلسفے کے متعلق اپنی علمیت کا اظہار کرنا چاہتا ہے لیسنگ اسے کہتا ہے "علم سے ایمان کی طرف تمہاری یہ قلا بازی مجھکو ناراض نہیں کرتی اور میں یہ سمجھ سکتا ہوں کہ کیوں ایک شخص اپنی جگہ سے

باب ۲

ہٹنے کے لئے ایسی قلا بازی کھاتا ہے۔ جب ایسی قلا بازی لگانے لگو تو مجھے بھی ساتھ لے لینا" یعقوبی "اگر تم کانی کے تختے پر آ کھڑے ہو تو یہ قلا بازی خود بخود لگ جائے گی"۔ لیسنگ "لیکن اس میں مجھ کو کودنا ضرور پڑیگا اور میں اپنی کمزور ٹانگوں اور بھاری سر کے ساتھ ایسی جرأت نہیں کر سکتا"

یہ ہے اس مشہور گفتگو کا لب لباب جو ۶ جولائی ۱۷۸۰ء کو جیکوبی اور لیسنگ کے درمیان ہوئی لیسنگ نے بعض مسائل کے متعلق اس میں خاص باتیں کہیں جو خاص طور پر قابل غور ہیں۔ لیسنگ نے کہا کہ وہ ایک ایسے شخصی خدا کا قائل نہیں جو دنیا سے الگ ہو بر عکس اس کے وہ روح کائنات کے طور پر خدا کا تصور کر سکتا ہے۔ یہ خیال اس کے اس نظریہ کے مطابق ہے جسے اس نے بہت سی ابتدائی فلسفیانہ تصانیف میں بیان کیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی شئے موجود نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ہم خدا سے باہر کسی شئے کو موجود تصور کریں تو خدا محدود ہو جائے گا۔ خدا اور کائنات کا تعلق باطنی ہے اور وہ ہرگز انسانی شخصیت کے مماثل نہیں ہو سکتا وہ ایسے شخصی خدا کا تصور قائم نہیں کر سکتا جس کا کمال غیر متغیر ہو یعقوبی سے اس نے کہا کہ میرے خیال میں اس تصور کے ساتھ ایسی لامحدود بیزاری اور اداسی وابستہ ہے کہ مجھے اس سے رنج اور تکلیف ہوتی ہے۔ یہ ایک قدرتی بات تھی کہ ایک ایسا مفکر جس کا نصب العین سعی نامتناہی ہو وہ ایک خدا سے مطمئن نہ ہو جو ہمیشہ کے لئے کامل اور مکمل ہے مزید برآں یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو پورے طور پر سپائنوزا کا پیرو نہیں کہہ سکتے۔ سپائنوزا کا تصور خدا تکون اور ارتقا سے بیگانہ تھا۔ علاوہ ازیں لیسنگ ایک جگہ کہتا ہے کہ یہ ایک نہایت غلط انسانی تعصب ہے کہ ہم فکر کو اولین و بہترین انداز وجود سمجھتے ہیں اور باقی تمام اشیاء کو اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں حالانکہ تصورات سمیت تمام اشیاء کی اصل اس سے اعلیٰ اور ماوراء ہے امتداد حرکت اور فکر کی بنا ایک ایسی اعلیٰ قوت ہے جو ان سب میں ختم نہیں ہو جاتی۔ لیسنگ یہاں پر اس دینیات کی تردید کر رہا ہے جو عہد تنویر میں بہت رائج تھی جس میں فطرت کی مقصدیت سے خدا کی ہستی

ثابت کی جاتی تھی۔ یہ خیال بالکل سپائنوزا کے فلسفے کے مطابق ہے جو فکر اور امتداد دونوں کو جوہر مطلق کے اعراض سمجھتا تھا جو ان کے علاوہ لاتعداد دیگر اعراض کا بھی حامل ہے۔ دوران گفتگو میں لیسنگ ہیوم کے مکالمات کا بھی حوالہ دیتا ہے جن میں اسی قسم کا استدلال پایا جاتا ہے۔ آخر میں لیسنگ اشیاء کی خالص فطری توجیہ چاہتا ہے اور فوق الفطرت علتوں کی طرف جانا نہیں چاہتا یہاں پر بھی ہمیں لیسنگ اور سپائنوزا میں مماثلت معلوم ہوتی ہے۔ منڈل زون کی طرف ایک خط میں وہ سپائنوزا کی نسبت کہتا ہے کہ وہ پہلا مفکر ہے جس کو اپنے نظام فکر کی وجہ سے یہ ممکن معلوم ہوا کہ جسم کے تمام تغیرات کی توجیہ اس کی اپنی میکانکی قوتوں سے ہوسکتی ہے (لیکن اس کے برعکس یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اس امکان ہی کے خیال سے سپائنوزا نے اپنا نظام قایم کیا۔

منڈل زون نے اس گفتگو کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی کہ یہ لیسنگ کی محض ایک عقلی سخن ورزی تھی لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں خواہ لیسنگ کو شاید یہ خیال بھی ہو کہ اس کے تاثری دوست کو اس سے فائدہ پہنچیگا اور خواہ یہ بھی غلط ہو کہ وہ سپائنوزا کے تمام نظریات سے متفق تھا۔ لیسنگ کسی مخصوص نظام فکر کا قائل نہیں تھا لیکن اس کے خیالات کم از کم اس کی خلوت گاہ تفکر میں ایک خاص سمت افکار کے ماتحت معلوم ہوتے ہیں۔ اس نے سپائنوزا کی حمایت محض اس غصہ کی وجہ سے شروع نہیں کی کہ ایک مدت دراز تک لوگ سپائنوزا کو سگ مردہ سمجھتے رہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس ملحد مفکر میں روزافزوں دلچسپی پیدا ہو رہی تھی یعقوبی سپائنوزا کے فلسفے کو خالص فلسفے کی نہایت درجہ منطقی شکل تصور کرتا تھا۔ ایڈل من جیسے جوشیلے اور یعقوبی کے نوجوان دوست طامس وِتزن من جیسے قویم الاعتقاد اور پارسا نفوس سپائنوزا سے ہمدردی رکھتے تھے یہاں تک کہ وہ اپنے مذہبی احساس کو ایسے خدا کے خیال کے موافق نہیں پاتے تھے جو دنیا سے الگ ہو گوئٹے اپنے نیم صناعانہ اور نیم فطریتی اعتقاد اور ہرڈر نے اپنے مذہبی فطرتی ایمان کی وجہ سے بڑے ذوق و شوق سے لیسنگ کے اس تصورِ خدا کو قبول کیا کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے' یا الفاظِ دیگر ہمہ اوست'

باب ۲

بہت مختلف نقاطِ نظر سے چاروں طرف ایک شدید ضرورت کا احساس ہو رہا تھا کہ زندگی کے متعلق فلسفۂ تنویر یا عام فہم فلسفے سے عمیق تر تصویر پیدا ہونا چاہیئے فلسفیانہ حیثیت سے یہ ضرورت اس حالت میں پوری ہو سکتی تھی جب کہ علم انسانی کی ماہیت اور اس کے احاطے کا کامل طور پر امتحان کیا جائے علم اور مذہب دونو کے مسائل کے لئے اس قسم کے امتحان کی ضرورت تھی۔ لیسنگ اور یعقوبی کی اسی گفتگو کے ایک سال بعد (جس سے اس زمانے کے بہترین لوگوں کے مذہبی نقطۂ نظر پر خوب روشنی پڑتی ہے) جو لیسنگ کا سال وفات بھی ہے کانٹ کی کتاب "تنقید عقل خالص" شائع ہوئی۔

ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ

۱۔ خصوصیات اور سوانح حیات

ہر بڑی علمی تصنیف کی ایک خاص تقدیر ہوتی ہے چونکہ ہر بڑی تصنیف میں مختلف علمی اغراض و مقاصد کا اظہار ہوتا ہے اس لئے مختلف زمانوں میں وہ مختلف صفات اور حیثیات کی وجہ سے معروض استحسان و استمساک ہوتا ہے اور ممکن ہوتا ہے کہ اس کو دوامی اہمیت مصنف کے مقصد خاص اور فکر مخصوص کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور صفت کی وجہ سے حاصل ہو جائے۔ تنقید عقل خالص کے شیوع کے بعد قریبًا ہر دس سال میں اس کی جدید ایڈیشن شائع ہوتی رہی ہے اور کسی فلسفیانہ تصنیف کا اتنی کثرت سے اور اتنا مفصل اور گہرا مطالعہ نہیں ہوا کانٹ کے معاصرین اس سے خاص طور پر اس لئے متاثر ہوئے کہ اس نے مذہبی تصورات کے ان دلائل کو شکست کر دیا جو اب تک پیش کئے جاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ بڑے زور سے اخلاقی قانون کی عظمت کو قایم کیا اور یہ بھی ثابت کیا کہ قانون اخلاق کا انسان کی عقل فطرت سے نہایت قریبی رشتہ ہے۔ ایک قلیل التعداد گروہ

ایسا بھی تھا جو اس کی مسئلۂ علم کی بحث کو اہم ترین سمجھتا تھا لیکن اس کی علمیات میں بھی مختلف پہلوؤں پر زور دیا جا سکتا تھا۔ یہ اس امر کو نمایاں کر سکتے تھے کہ عقل تجربے کی مدد کے بغیر بھی علم حاصل کر سکتی ہے یا اس پہلو کو کہ اس علم کی صحت تجربی عالم تک محدود ہے اس نظام فکر کے تصوریتی پہلو پر زور دے سکتے ہیں جس کے مطابق عقل حقیقت و صداقت کو متعین کرتی ہے یا اُس کے موجودیتی پہلو پر جس کے مطابق عقل کی فعلیت اسی وقت حقیقت رکھتی ہے جب کہ وہ اپنا مواد ایک ایسے مصدر سے حاصل کرے جس تک کہ خود اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ آخر میں یا تو خاص مطمح نظر یہ ہو سکتا ہے کہ علم اور شعور کی ماہیت اور انداز عمل کی نفسیاتی تحلیل کی جائے اور یا یہ کہ ان نتائج پر غور کیا جائے جو اس مطالعہ سے علم کے شرائط اور اس کے حدود کے متعلق اخذ ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام مختلف محرکات بعد کے مختلف زمانوں میں عمل کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے کبھی ایک غالب آگیا اور کبھی دوسرا۔ تاریخی تحقیقات کا یہ کام ہے کہ کانٹ کے فلسفے اور اس کے ارتقا میں ان مختلف محرکات کے باہمی روابط کو دریافت کرے۔ شاید اس کے بعد یہ ممکن ہو سکے کہ ان سب کو ہم کسی ایک واحد اساسی محرک میں تحویل کر سکیں جس کے اندر علمی اور نظری اغراض تفکری اور تجربی میلانات اور نفسیاتی و علمیاتی مسائل متحد ہو سکیں، جسے کانٹ "صورتِ حکمت" میں عقل کی خود شناسی کہتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک فکر اپنا عمل ادعائی طور پر شروع کرتا ہے اسے غیر ارادی طور پر اور اکثر سادہ لوحی سے اپنے قوی اور اپنے مفروضات و مقدمات کی صحت پر اعتماد ہوتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ میں تمام مسائل کو حل کر سکتا ہوں اور کائنات کی کُنہ تک میری رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ عہد نظامات عقلیہ کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ آتا ہے جس میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ تعمیرات فکر افلاک تک نہیں جا سکتیں اور مہندسوں میں ان کے نقشوں کے متعلق اتفاق رائے نہیں ہو سکتا۔ یہ تشکیک کا زمانہ ہے۔ لوگ ان باہم متناقض اور ناکام کوششوں پر اعتراض کرنے لگتے ہیں اور مایوس اور بیزار ہو کر بالکل سلبی نتیجے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ یہ گویا ادعائیت کے خلاف ایک فطری ردِ عمل ہے کانٹ ان دو تو میلانات کے خلاف

جہاد کرتا ہے اس نے دیکھا کہ ابھی ایک ایسا کام باقی ہے جسے اذعائین اور متشککین دونوں نے نظر انداز کر دیا تھا اور وہ یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور اپنے علم کی ماہیت کے متعلق تحقیق کریں اور دریافت کریں کہ ہمارے اندر فہم اشیا کے لئے کس قسم کے صور و قوی پائے جاتے ہیں اور ان کی مدد سے ہم کہاں تک جا سکتے ہیں۔ کانٹ کی تحقیق یہ ہے کہ ہمارے تمام علم کی اساسی صورت "وحدت" ہے اور ہر علم میں مطمح نظر یہی ہے۔ علم اپنے تمام مدارج میں منتشر عناصر کو متحد کرنے اور ان کو ترکیب دینے کا نام ہے۔ سادہ ترین تمثال جسی مختلف ارتسامات کے تار و پود کو بننے سے بنتی ہے اور فکر نے اپنی فلک بوس پرواز میں جو عظیم نظامات قایم کئے ہیں ان سب میں بھی یہی سعی وحدت پائی جاتی ہے۔ اس حد تک اذعائی نظامات بھی ایک حقیقی انسانی تقاضے کا نتیجہ ہیں۔ ان میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تمام اشیاء کی ایک وحدت میں شیرازہ بندی کی جائے۔ یہ اسی شئے کے تحقیق کی کوششیں ہیں وہ تمام مدارج میں علم کا نصب العین ہے۔ لیکن کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ علم تجربے کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ سعی وحدت جب تجربے کے حدود کے ماورا قدم رکھتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے بہر حال اپنے نتایج کی صحت کی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتی کانٹ کی دلنشین تشبیہات میں سے ایک یہ ہے کہ فکر اس فاختہ کی طرح ہے جسے یہ خیال پیدا ہو جائے کہ چونکہ ہوا میں پرواز اس قدر آسان ہے اس لئے اگر بالکل خلا ہو تو اڑنا اور بھی آسان ہو جائے اسے یہ معلوم نہیں کہ مزاحمت ہی اس کی پرواز کا سبب ہے لیکن مزاحمت ہی اس کی حرکت کو محدود بھی کرتی ہے متشککین ان اذعائی نظامات پر ظلم کرتے ہیں جب وہ انھیں محض مکمل صورت میں دیکھتے ہیں انہیں ان کے ماخذ کی طرف جانا چاہیئے اور دیکھنا چاہیئے کہ کونسی انسانی قوت اور ضرورت اُن کی آفرینش کا باعث ہوئی اور اس قوت کا استعمال اور اس حاجت کی تسکین کن شرائط کے تحت ہونی چاہیئے کانٹ کا خیال ہے نفس انسانی اس قسم کی عرفان ذات سے اپنے پہلے کارناموں سے آزاد ہو سکتا ہے جو آسانی سے زنجیروں کی طرح اس کو جکڑ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کا یہ ارادہ بھی ہے کہ علم کے شرائط و حدود کے متعلق زیادہ وضاحت

اور نکتہ رسی کے ساتھ اسی قوت کے استعمال کو جاری رکھا جائے جس نے یہ پہلے نظامات پیدا کئے اس طرح سے کانٹ نے ان تصانیف کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے راستہ تیار کیا جو محض سلبی تنقید سے ممکن نہیں ہو سکتا تھا اس طریق عمل سے کانٹ نے تمام ذہنی علم کے لئے ایک پیش نامہ تیار کر دیا یہ صحیح ہے کہ وہ خود صرف مخصوص فلسفیانہ مسائل کے حل میں معروف رہا تاہم جو نقطۂ نظر اس نے اختیار کیا وہ مذہب، فنونِ لطیفہ ادبیات السنہ و ادارات اور ہیئت اجتماعیہ سب کے مطالعہ کے لئے عام طور پر معنی خیز ہے۔ علائق ہر جگہ مماثل ہیں اور ہر جگہ وہی سوال پایا جاتا ہے کہ جن قوتوں سے پہلے زمانوں کے کام وجود میں آئے ان قوتوں کا مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ قوتیں آزاد ہو کر مستقبل میں زیادہ وضاحت سے عمل کر سکیں۔ ہمیں تسلسل کو ثابت کرنا چاہئے اور قائم رکھنا چاہیئے اور ساتھ ہی یہ بھی بتانا چاہئے کہ ان قوتوں میں یہ تبدیلیاں کیسے واقع ہوتی ہیں۔ یہ کوشش کانٹ کے عظیم و عمیق علمی کارنامے کا جوہر ہے اور اس کی وجہ سے فکرِ جدید کی تاریخ میں اس کو مرکزی حیثیت حاصل ہے باوجود اس کے کہ اس کے بہت سے دلپسند نظریات متروک بھی ہو چکے ہیں۔

کانٹ کی زندگی میں کوئی دلچسپ اور رنگین بات ہے اور نہ کوئی ایسی بات ہے جو نقد طلب ہو۔ وہ ایک خاموش راست کردار شخص تھا جس کی تمام زندگی تفکر کے لیے وقف تھی۔ اس کی زندگی ایک معمولی شہری کی سی زندگی تھی اور عملیت نمائی و فلسطیت کے عیب سے منزہ نہیں تھی لیکن اس بے دعویٰ اور غیر ممتاز ظاہری زندگی کے بطون سے ایسے عظیم الشان افکار ابھرے جنھوں نے انسانی علم اور انسانی زندگی کو روشن کر دیا۔ عظمت کا احساس جو جمالیاتی تاثر کی ایک قسم ہے جسے کانٹ نے خوب سمجھا اور بہترین طور پر بیان کیا، شاید محدود حالات ہی میں نشو و نما پاتا ہے۔ جہاں صرف آسمان ہی نظر آتا ہے۔ بدقسمتی سے ہم کانٹ کے باطنی ارتقاء سے واقف نہیں۔ اس کے سوانح نگار جو اس سے بہت زیادہ میل جول رکھنے والے تھے مثلاً بوروسکی یا حمن داز یانسکی اور جنھوں نے اس کی وفات کے بعد ہی اس کی سیرت و سوانح حیات لکھے انھوں نے بھی زیادہ تر خارجی تفصیلات پر انحصار کیا اور اس کی ان باطنی و روحانی کیفیات

کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتایا جن سے اس کا ارتقا متعین ہوا۔ اس کے جو خطوط محفوظ ہیں وہ زیادہ تر اس کی زندگی کے آخری سالوں کے لکھے ہوئے ہیں اور اس کے خطوط کا کوئی مکمل مجموعہ آج تک شائع نہیں ہوا اس لئے ہمیں مجبوراً اس کی تصانیف ہی سے اس کے ذہنی ارتقا کو تعمیر کرنا پڑتا ہے لیکن اس مسئلے پر ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہم اس کی زندگی کے خاص پہلوؤں کی نسبت کچھ عرض کرتے ہیں۔

اِمانوئل کانٹ ۲۲ر اپریل ۱۷۲۴ء کو کوئنگز برگ میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ اسکوچ خاندان سے تھا اور زین سازی کا کام کرتا تھا اس کا نام اصل میں (Cant) تھا لیکن اس نے C کو K میں بدل ڈالا تاکہ اسے لوگ غلطی سے S کی طرح نہ بولیں اسکے ماں باپ دونوں صحیح وسلیم طبیعتوں کے مالک تھے اور مذہب اتقائیت کی تعلیم کی وجہ سے ناسازی روزگار کو بڑے سکوت وسکون سے برداشت کرتے تھے کانٹ پر اپنی ماں کا خاص طور پر اثر تھا جس کی اتقائیت نے اس کو فطرت کے حسن و شوکت کی طرف سے اندھا نہیں کر دیا تھا اور وہ اپنے بیٹے کو اس کی طرف توجہ دلاتی رہی۔ آخری عمر میں کانٹ اپنے ماں باپ کا بڑے ذوق وشوق سے ذکر کرتا تھا زندگی کی باطنیت اور اس کے نفسی پہلو کی طرف جو اُس کو خاص میلان تھا وہ اتقائیت ہی کی خصوصیت تھی جس کا اس کے ارتقا پر اثر ہوا۔ کوئنگز برگ کی اتقائیت میں خاص طور پر انسانیت اور ملائمت پائی جاتی تھی لیکن کانٹ اتقائیت کے تاریک پہلو سے بھی آشنا ہوا جس سے مراد اس تحریک کی ظاہر پسندی اور اس کا عقلی جبر ہے خصوصاً مدرسے میں، جہاں نماز کے معین اوقات اور جبری اخلاق سے مکر اور ریاکاری پیدا ہوتی تھی۔ کانٹ نے بعد میں مذہب کے متعلق جو نقطۂ نظر اختیار کیا اس پر ان تجربات کا اثر ضرور تھا۔ مدرسے میں اس نے کلاسیکل زبانوں کا خاص طور پر مطالعہ کیا وہ تمام عمر لاطینی زبان کا ماہر رہا اور ادبیاتِ لاطینی میں سے کوئی برمحل اقتباس اس پر بے اثر ثابت نہیں ہوتا تھا۔ سولھویں سال سے لیکر بائیس برس کی عمر تک اس نے کوئنگز برگ کے جامعہ میں وُلف کے فلسفہ اور نیوٹن کی طبیعیات کا مطالعہ کیا ان مضامین میں اس کا معلم مارٹن کنٹزن (Martin Knutzen) تھا جو پیروان ولف میں سے نہایت درجہ آزاد خیال تھا۔ کانٹ یونیورسٹی میں دینیات کے طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوا لیکن وہ دینیات کے

بہت کم درسوں میں شریک ہوا۔ مالی حیثیت سے وہ تنگ دست تھا اور خانگی طور پر تعلیم دے کر وہ روزگار پیدا کرتا تھا۔ بائیس برس کی عمر سے وہ متعدد مشرقی پرشیا کے امرا کے ہاں خانگی اتالیق رہا۔ اگرچہ اس کو خود اپنی نسبت یہ خیال تھا کہ مجھ میں معلمی کی کوئی خاص قابلیت نہیں لیکن انسان کی حریت اور اس کے وقار کا گہرا احساس جو اس کی طبیعت میں پایا جاتا تھا اس کا اثر اس کے اکثر طلبا پر بھی ہوا کیونکہ یہ کوئی محض اتفاقی بات نہیں ہوسکتی کہ کاشتکارانہ غلامی کی تنسیخ کی تحریک کے اکثر قائدین ایسے لوگ تھے جو کانٹ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ کہتے ہیں کہ بعد میں کانٹ نے ایک مرتبہ ان الفاظ میں اپنے احساس کا اظہار کیا کہ جب مجھے اپنے وطن کے اندر کاشتکاروں کی غلامی کا خیال آتا ہے تو میرا خون کھول جاتا ہے۔ سرکردہ خاندانوں میں کئی برس تک اتالیق رہنے کی وجہ سے اسے دنیا کا ایسا علم حاصل ہوگیا جو اس کو ویسے اپنی خلوت کی زندگی میں کبھی حاصل نہ ہوتا اور اس طرح سے ایک منجھے ہوئے دنیادار شخص کے اوضاع و اطوار اس میں پیدا ہوگئے اور اس کے معاصرین کی شہادت ہے کہ جب کبھی وہ چاہتا تھا نہایت عمدگی سے ان آداب کو استعمال کرتا تھا۔ اسی زمانے میں اس نے علم و فکر کی وہ دولت مہیا کی جو اس کے یونیورسٹی میں معلم اور مصنف ہوتے ہی ظاہر ہونی شروع ہوئی۔ اکتیس برس کی عمر میں وہ کونگزبرگ واپس آیا۔ اسی سال ۱۷۷۰ء میں اس نے یونیورسٹی میں معلمی بھی شروع کی اور بحیثیت مصنف بھی دنیا کے سامنے آیا کیونکہ اس سے پہلے اس نے فقط ایک چھوٹا سا رسالہ طبیعیات پر شائع کیا تھا۔ جغرافیۂ طبیعی اور نفسیاتِ تجربی پر وہ اپنے درسوں کو عام فہم بناتا اور وسیع حلقوں کو مخاطب کرنا چاہتا تھا۔ لیکن ان کے علاوہ اس کے درس خالص فلسفیانہ ہوتے تھے۔ ہرڈر نے جو ۱۷۶۲ء میں اور اس کے کچھ سال بعد تک کانٹ کے درس سنتا رہا۔ شروع سالوں میں کانٹ کی معلمیٔ فلسفہ کو بڑے ذوق و شوق سے بیان کیا ہے۔ اپنے درسوں کے پیش نامہ میں جو اس نے اس زمانے میں شائع کیا اس نے اپنی تعلیم کے اصول کا بھی اعلان کیا (Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66) اس نے اس پر بہت زور دیا کہ شروع میں تعلیم کی مستحکم تجربی بنیاد ہونی چاہیے تاکہ نوجوان

متعلم پیش از وقت تخیل ورزی شروع نہ کر دے۔ دوسرے اس نے یہ کہا کہ میں اپنے سامعین کو کسی بنے بنائے فلسفے کی تعلیم دینا نہیں چاہتا کیونکہ کوئی ایسا فلسفہ موجود نہیں ہے میں اُن کو فلسفیانہ تفکر کی تعلیم دینا چاہتا ہوں۔ اپنے ارتقا کے پہلے دور میں بھی، جس کا زمانہ ۱۷۵۵ء سے ۱۷۶۹ء تک قرار دے سکتے ہیں وہ ادعائیت سے منحرف ہو گیا تھا۔

اس دور کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہایت آزادانہ طور پر اپنے معلمین نیوٹن اور وُلف پر تنقید کرتا ہے۔ اپنی ایک نہایت شاندار تصنیف (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Heinmels, 1755) 'افلاک کا نظریہ اور ان کی عام فطری تاریخ' میں وہ نیوٹن کے اس دعوے پر اعتراض کرتا ہے کہ نظام شمسی کی موجودہ تنظیم کی فطرت کے میکانکی قوانین سے توجیہ نہیں ہو سکتی' اور یہ مشہور مفروضہ پیش کرتا ہے کہ اجرام فلکیہ کا موجودہ نظام ایک فضائیے گازی کی ارتقا یافتہ صورت ہے جس کے اندر شروع سے دوری حرکت موجود تھی۔ یہ فطری قوانین تمام عناصر کائنات کے باہمی روابط قائمہ کی شہادت دیتے ہیں اور یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ تمام کائنات کی بنا ایک ہمہ گیر ہستی مطلق ہے اس طرح سے وہ اپنے سائنٹفک اور مذہبی نظریات میں اتحاد پیدا کرتا ہے اگرچہ یہاں بھی وہ ہستی باریتعالی کے متعلق عام دلائل کو رد کر دیتا ہے۔ اپنی ایک تصنیف "خدا کی ہستی کی ایک ہی ممکن دلیل" (Eizig moglicher Beweisground einer Demonstration des Dasein Gottes 1763) میں اس نے اس نقطۂ نظر کو بالتفصیل واضح کیا ہے۔ ولف کی ادعائی ترکیبوں پر اسے کوئی اعتماد نہیں رہا تھا اور اُسے یقین ہو گیا تھا کہ اگر فلسفہ یقینی اور واضح تصورات حاصل کرنا چاہتا ہے تو اُسے ضرور تحلیل و تجزیہ سے شروع کرنا چاہیئے۔ ۱۷۶۲-۶۴ء میں اس نے بہت سی کتابوں میں اس مسئلے پر بحث کی کانٹ نے جو اپنے اوپر ہیوم اور روسو کے اثر کا اقبال کیا ہے وہ غالباً اسی دور سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ ہم بعد میں چلکر ثابت کرنے کی کوشش کرینگے بطور ایک فلسفیانہ اسلوب تحقیق کے تحلیل پر اس قدر زور دینے کا یہ ایک لازمی نتیجہ تھا کہ اسے ہیوم کے پیش کردہ مسئلۂ تعلیل کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ مسئلہ اس سوال کے سلسلے میں پیدا

ہوا کہ ہم علت اور معلول کے درمیان کس طرح سے لازمی ربط فرض کر سکتے ہیں اگر یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور علت کی تحلیل سے معلول دریافت نہیں ہو سکتا۔ روسو کے حق تاثر کے زبردست اثبات اور ایمان و علم کے فرق نے بھی کانٹ کے انداز تفکر میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ اب تک فلسفۂ تنویر کے اصول کے مطابق وہ عقل ہی کو انسان کا جوہر اور اس کا شرف تصور کرتا رہا تھا۔ اب اس نے فطرت انسانی کی ایک ایسی گہری بنیاد دریافت کی جس میں خواندہ و ناخواندہ، جاہل کسان اور متبحر عالم سب مساوی ہو سکتے ہیں۔ روسو کی بلا واسطہ تاثر اور ایمان کی طرف اپیل کانٹ کو اس لئے بھی اہم معلوم ہوئی ہو گی کہ وہ ان دلائل کو توڑنے کے لیے تیار تھا جو اب تک فطری مذہب کی حمایت میں پیش کئے جاتے تھے کانٹ بھی روسو کی طرح فطری ارتقا سے بتدریج اس خیال پر پہنچا کہ عام عقلی ترقی کا تعلق روحانی ترقی سے اتنا براہ راست نہیں جتنا کہ وہ پہلے سمجھتا تھا۔ اپنے انتقادی مطالعہ سے وہ روسو ہی کی سمت فکر میں آ گیا تھا اور جب روسو کی کتاب ایمیل (Emile) شائع ہوئی تو وہ اس کی داد دینے کے لئے بالکل تیار تھا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس روز یہ کتاب اس کے ہاتھ میں آئی تو وہ اس کے مطالعے میں اس قدر منہمک ہوا کہ وہ معین وقت پر اپنی روزانہ چہل قدمی کے لئے نہیں نکلا۔ اور اس کے ہمسایوں کے لئے یہ امر خلاف معمول ہونے کی وجہ سے باعث حیرت ہوا۔

وہ اس دور کی تصانیف میں اس پر بہت زور دیتا ہے کہ نفسیات فلسفے کی، خصوصاً اخلاقیات کی اساس ہے اور اس لحاظ سے وہ شافٹسبری، ہچیسن اور ہیوم کو اپنا پیشرو سمجھتا ہے۔ وہ تمام خیال بافتہ نظامات کو نظر تشکیک سے دیکھتا ہے۔ اپنی کتاب "ایک روحوں کے دیکھنے والے کے سپنوں کی توضیح، مابعد الطبیعیات کے خوابوں سے" (Traumer eines Geistes sehers erlantert durch Traume der Metaphysic) میں، جو اس کی نہایت شاندار تصانیف میں سے ہے، وہ یہ بتاتا ہے کہ ایک لحاظ سے دور رس روحیتی توجیہات قائم کرنا کس قدر آسان ہے لیکن اس قسم کے مفکرین کے تصورات کس قدر خام اور بے بنیاد ہوتے ہیں۔ آخر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو میں

نہیں سمجھتا لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی مجھے کوئی ضرورت نہیں۔ اس کی یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سقراطی جہل، فلسفۂ جہالت یا سلبی فلسفہ اُس کو بہت پسند تھا۔ اگر وہ کوزانس (Cusanus) کی اصطلاح (docta ignorantia) علم جہل، سے واقف ہوتا تو لاطینی زبان زد الفاظ کو ترجیح دینے کی وجہ سے وہ ضرور اسے اختیار کر لیتا۔

کانٹ چھیالیس برس کی عمر تک یونیورسٹی میں (Privat Dozent) ایک غیر مستقل معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا اور ایک قلیل تنخواہ کی کتب خانہ داری کے سوا اس کو کوئی سرکاری عہدہ نہ ملا۔ یونیورسٹی میں اس کو اتنی دیر تک کوئی مستقل عہدہ نہ مل سکنے کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ ہفت سالہ جنگ کی وجہ سے ملک کی حالت خراب ہو گئی تھی۔ اس کو شاعری کی کرسی پیش کی گئی لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ۱۷۷۰ء میں وہ فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا اور اس سال میں اس کی لاطینی تصنیف (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) 'عالم حسی اور عالم عقلی کے صور و اصول' شائع ہوئی۔ اختصار کی خاطر ہم آئندہ اس تصنیف کا حوالہ دیتے ہوئے اسے (Dissertation) مقالہ کہیں گے اس تصنیف میں پہلی دفعہ اس کے خاص فلسفے کے اساسی تصورات بیان ہوئے۔ اپنے خطوط اور یادداشتوں میں وہ بہت جگہوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ ۱۷۶۹ء میں اس کے اساسی تصورات صورت پذیر ہوئے۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "۱۷۶۹ء میں بہت سی باتیں مجھ پر روشن ہوئیں"۔ آخری سالوں میں وہ صرف اس سن کے بعد کی تصانیف کو تسلیم کرتا تھا۔ اس وقت جو خیال اس پر منکشف ہوا وہ یہ تھا کہ "جو صور و مفروضات ہمارے لئے کسی شئے کے معروض علم بن سکنے کے شرائط ہیں، انھیں لازماً تمام تجربے کے متعلق صحیح ہونا چاہئے"۔ مقالے میں اس نے اس خیال کا اطلاق صرف زمان و مکان پر کیا کہ یہ ہمارے ادراک حسی کی صورتیں ہیں۔ اس خیال کی آفرینش اور تمام سائنٹفک علم پر اس کا اطلاق، کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے دوسرے دور کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اس مسئلے کی وقت و وسعت اور اس کے حل میں کانٹ کی تکمیل کوشی کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حسی ادراک سے بڑھ کر

عقلی علم پر اس کا اطلاق کرنے کے لیئے اس نے گیارہ سال تک دماغ پاشی کی۔ مقالے
میں صرف حسی ادراک نفسی صور و مفروضات کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالم حسی محض
مظہر ہے لیکن عقل کی مدد سے ہم ذوات اشیا کے علم تک پہنچ سکتے ہیں عالم فکر حقیقی
ہے اور عالم حس مظہری ہے۔ ۱۷۶۹ء اور ۱۷۸۰ء کے درمیان اس کے خطوں اور یادداشتوں سے
یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کو اس اعتقاد تک پہنچنے کے لئے کس قدر محنت کرنی پڑی کہ ادراک
حسی کی طرح عقل کی بھی اپنی صورتیں اور مفروضات ہیں' اس لئے کوئی علم ہمیں تجربے کے
عالم مظاہر سے ماورا نہیں لے جاسکتا۔ جب کانٹ کو یہ معلوم ہوگیا کہ ادراک حسی
کی طرح عقلی علم بھی ایک ترکیب دینے والی اور متحد کرنے والی ذہنی فعلیت پر منحصر ہے
تو وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا۔ کانٹ کہتا ہے کہ کئی سالوں کے تفکر کا نتیجہ نہایت
عجلت میں تین یا چار مہینوں میں سپرد قلم کیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس نے
انداز بیان کو بہت اہم نہیں سمجھا ہوگا اس لئے غالباً مختلف اوقات میں لکھے ہوئے
ٹکڑے اس میں جمع کر دئیے اور اس پر بہت زیادہ غور نہیں کیا کہ وہ باہم متوافق بھی
ہیں یا نہیں اسی لیئے اس کی تنقید عقل خالص (۱۷۸۱ء) جس کو صرف اس کے مضمون
نے نہیں بلکہ طرز بیان نے بھی ادق بنا دیا ہے۔ کانٹ کے ایک سوانح نگار نے
لکھا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلے ہر فقرے کے متعلق اپنے ایک تاجر دوست گرین سے
مشورہ کر لیتا تھا لیکن ہمیں یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر کسی عملی آدمی کا
مشورہ اس میں شامل ہوتا تو یہ کتاب اپنی موجودہ حالت سے بہت زیادہ واضح
ہوتی اس میں کثرت سے مصطلحات ملتے ہیں اور مدرسیت کے نقوش بھی اس میں
موجود ہیں۔ کانٹ خود اس کتاب کی نسبت کہتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کو
دیکھیگا وہ یہی سمجھیگا کہ اس میں بے جا نمائش علمیت کی گئی ہے حالانکہ اس کا
مقصد ہی یہی ہے کہ اس قسم کی علمیت نمائی کو فنا کر دیا جائے۔ تناقضات اور
مدرسیتی اظہار علمیت کے علاوہ اس میں ایک یہ عیب بھی ہے کہ اس کے بیان
میں بڑی کثرت سے تکرار پائی جاتی ہے جو پڑھنے والے کو تھکا دیتی اور خلط
بحث پیدا کر دیتی ہے۔ باایں ہمہ یہ کتاب فلسفے کا ایک غیر فانی کمال پارہ ہے
جس نے فکر انسان کی ہرزہ گردیوں میں انگشت رہنما کا کام کیا۔ ماہیت علم کی

تحقیقات میں وہ اسباب و شرائط علم اور اس کے حدود کے دریافت کرنے میں کامیاب ہوگیا اس نے یہ بتایا کہ فکر کی عظمت کیا ہے اور اس کے حدود کیا ہیں۔ عقل پر اس کا اعتماد اس تحدید کی وجہ سے ضعیف نہیں ہوگیا۔ کیونکہ یہ حدود خود عقل کی فطرت سے پیدا ہوتے اور عقل کے اپنے قوانین کے ذریعے سے دریافت ہوتے ہیں۔ کانٹ کے ان حدود کے تعین پر بعد کی تحقیق نے نظر ثانی کی اور کبھی انھیں بہت تنگ سمجھا اور کبھی بہت وسیع۔ بہر حال اتنی بات صحیح ہے کہ یہ حدود وہاں پر قائم نہیں ہوتے چاہئیں جہاں پر کہ کانٹ نے ان کو قائم کیا لیکن اس سے اس شخص کی عظمت میں فرق نہیں آتا جو علم کی صورت و فعلیت کے لئے غیر معمولی بصیرت رکھتا تھا اور اس امر سے خوب واقف تھا کہ تمام حیات روحی کے لئے مسئلۂ علم کس قدر اہم ہے۔

اس تصنیف عظیم کے شائع ہوتے کے دو سال بعد اس نے اس کتاب کے براہین کو زیادہ مختصر اور پڑھنے کے قابل بنا کر ایک کتاب کی صورت میں شائع کیا جس کا نام اس نے (Prolegomena) یعنی مقدمہ رکھا۔

"تنقید عقل محض" کے شائع کرنے کے بعد کانٹ نے اخلاقیات پر اپنے خیالات کی صورت بندی شروع کی۔ وہ اپنے 'مقالے' ہی میں اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کو ترک کر چکا تھا۔ جو اس نے انگریزی حکماء کی تقلید میں پہلے اختیار کی تھی، ہر بار جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے لئے کوئی عمل واجب ہے تو اس میں جن اخلاقی قوانین کا اظہار ہوتا ہے، کانٹ کو ان میں عمل کے اندر عقل کی فعلیت نظر آئی۔ اپنی کتاب 'تاسیس الہیات اخلاقیات' (Grund=legung zur Metaphysik der Sitten, 1785) میں اس نے اپنے فلسفۂ اخلاق کو نہایت تازگی اور وضاحت سے بیان کیا لیکن اس کی خاص اخلاقیاتی تصنیف (Kritik der praktischen Vernuft) 'تنقید عقل عملی' ہے جو ۱۷۸۸ء میں شائع ہوئی۔ اپنے فلسفۂ تنقید کو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی کرنے کے لئے کانٹ کو ابھی ایک اور کتاب تصنیف کرنی تھی۔ اپنی کتاب 'تنقید تصدیق' (Kritik der Urteilskraft 1790) میں وہ ان مسائل پر بحث کرتا ہے جو فطرت کے حسن اور اس کی مقصدیت سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو اسی طریقہ سے حل کرنا چاہتا ہے جس طرح کہ اس نے علمیات اور اخلاقیات

کے مسائل حل کئے۔ اس تصنیف میں ان مختلف عوالم کے ممکن ربط کی نسبت نہایت گہرے اشارے ملتے ہیں، جن کو اس نے اپنی پہلی انتقادی تحقیقات میں تین طور پر الگ الگ کر دیا تھا۔

کانٹ کی تمام زندگی مشرقی پرشیا میں بسر ہوئی لیکن عالم طبیعی اور عالم انسانی کے تمام واقعات وہ بڑے غور سے مشاہدہ کرتا تھا۔ وہ سفرنامے بڑے شوق سے پڑھتا تھا اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے طبیعی جغرافیہ اس کے نصاب درس کا ایک اہم حصہ تھا۔ نظری علوم کے ارتقا پر ہمیشہ اس کی نظر رہتی تھی اور سیاسی امور کی روش پر وہ نہایت گہری توجہ صرف کرتا تھا۔ شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات نے اس کی طبیعت کو بھی گرمایا اور تمام یورپ کے اندران واقعات سے جو عام دلچسپی پائی جاتی تھی اس کو وہ اخلاقی ترقی کی علامت تصور کرتا تھا۔ سائنس یا سیاسیات میں حال ہی میں جو واقعہ پیش آیا ہو اس کے دسترخوان پر وہی موضوع گفتگو ہوتا تھا۔ اپنی خاص تصنیف کو شائع کرنے کے بعد کانٹ ایک مشہور شخص ہو گیا۔ اس کی عقلی محنت اور زندگی اور اس کے فرائض کی نسبت اس کے نصب العینی اور تصوری نقطۂ نظر نے اس کے زمانے کے بہترین نفوس میں ایک جوش پیدا کر دیا بڑی بڑی دور سے لوگ اس کی زیارت کے لئے کونگز برگ آنے لگے اور اخلاقی مشکلات میں بہت سے لوگ اس سے مشورہ کرنے لگے۔ فریڈرک اعظم کا وزیر تزڈلٹز (Zedlitz) جو افتدارکلی کا مالک تھا کانٹ کو بہت پسند کرتا تھا۔ کانٹ کے لیکچروں کی یادداشتیں اس کو بالاحتیاط کونگزبرگ سے بھیجی جاتی تھیں۔ انتقاد عقل خالص اسی کے نام پر معنون کی گئی۔ بادشاہ خود المانی ادبیات اور فلسفے کا مداح نہیں تھا۔ شروع میں وہ ولف کا سرگرم پیرو رہا تھا لیکن بعد میں والٹیر اور ہیل کا معتقد ہو گیا۔ لیکن کانٹ اس کو اپنے لئے مبارک سمجھتا تھا کہ اس نے فریڈرک کا زمانہ پایا جو قوت واستحکام سے حکومت کرنے کے باوجود آزادی فکر سے نہیں ڈرتا تھا۔ کانٹ کہا کرتا تھا کہ میں عہد مستنیر میں نہیں لیکن دور تنویر میں رہتا ہوں یعنی ایک ایسے زمانے میں جس میں عقلی روشنی ترقی کر رہی ہے (دیکھو اس کا مختصر رسالہ "تنویر کیا ہے؟" جو ۱۷۸۴ء میں شائع ہوا)

مگر ایک ایسا زمانہ بھی آیا جب کہ اعلیٰ طبقے کے لوگ کانٹ کو ناپسند کرنے لگے۔ فریڈرک ولیم ثانی ایک کمزور فطرت کا بادشاہ ملیح شخص تھا روحانیات اور تصوف کا دلدادہ تھا۔ فرانس کی انقلابی تحریک کی قوت سے خائف ہو کر اس نے پادریوں کا تفوق قائم کر دیا اور احتساب میں اور سختی کر دی۔ اس نے تزیڈلیٹز کو برخاست کر دیا۔ وُلنر (Wollner) جو ایک متعصب اور کمینہ شخص تھا تعلیم اور مذہب کے محکموں کا افسر ہو گیا اور تین فقیہوں کی ایک مجلس احتساب قائم کر دی گئی۔ آزادانہ تحقیق کا سب سے برگزیدہ نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کانٹ کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی اور یہ کوشش بھی کی گئی کہ اس کو حکماً تصنیف سے روک دیا جائے لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن ۱۷۹۴ء میں جب کانٹ نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصنیف "مذہب محض عقل کے حدود کے اندر"
(Religion innerhelb der Grenzen der blossen Vernunft)
شائع کی جس میں اس نے اپنے نقطۂ نظر سے عیسائیت کی اہمیت کو واضح کرنا چاہا کہ وہ اخلاقی تصور کی ایک تاریخی صورت ہے، اور بہت سے مسائل میں مروجہ قویم الاعتقادی کے خلاف احتجاج کیا" تو ایک طوفان بپا ہو گیا اس نے احتیاطاً کونگزبرگ کے شعبۂ دینیات سے دریافت کر لیا تھا کہ آیا اس کی تصنیف دینیاتی احتساب کے لئے پیش ہو گی یا نہیں، اس کا جواب نفی میں ملنے پر اس نے شعبۂ فلسفہ سے اس کے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ لیکن باوجود اس کے وُلنر کے اشارے سے شاہی فرمان شائع ہوا جس میں اس کی تحقیقات کی نسبت شاہی خفگی کا اظہار تھا اور یہ دھمکی بھی تھی کہ اگر اس نے یہی طریقہ جاری رکھا تو کوئی مزید ناگوار کارروائی کی جائے گی۔ اس معمر متکر نے جس کی عمر اس وقت ستر برس کی تھی، کوئی ایسی بات نہیں کی تھی جس پر وہ اس بدسلوکی کا مستوجب ہو سکے۔ اس نے عیسائیت اور اس کے بانی کا ہمیشہ ادب سے ذکر کیا تھا لیکن فطرتِ انسانی اور عقل سے عیسائیت کے تعلق کی تحقیق میں آزاد خیالی کے حق کو استعمال کیا۔ کانٹ کے کاغذات سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر ایمانداری سے اس نے اس پر غور کیا کہ ان حالات میں کونسی راہ اختیار کرنا اس کے لئے صحیح ہو گا۔ اس کی ایک یادداشت کے الفاظ یہ ہیں "الفاظ کو

واپس لینا کمینہ پن ہوگا لیکن ایسی حالت میں خاموش رہنا رعیت کا فرض ہے۔" اپنے جواب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی بالکل بے ریا کوشش کی کہ اس سے کوئی قصور سرزد نہیں ہوا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ بادشاہ سلامت کی وفادار رعیت ہونے کی حیثیت سے میں فلسفۂ مذہب پر قلم نہیں اٹھاؤں گا۔ لیکن اس وعدے میں ایک جزو مافی الضمیر بھی تھا کہ اس وعدے کی پابندی مجھ پر جبھی تک لازمی ہے جب تک کہ میں اس بادشاہ کی رعیت ہوں۔ جب کچھ سال بعد فریڈرک ولیم ثانی مرگیا اور اس کے جانشین نے زیادہ وسیع القلبی اختیار کی تو کانٹ نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف دوبارہ شروع کردیں اور "جدالِ شعبہ جات" میں اس جھگڑے کا پورا قصہ بیان کیا۔

قصہ اس کی ایک نہایت تکلیف دہ مثال ہے کہ کس طرح تنگ نظر تعصب اکثر آزاد ذہنی زندگی کو پابزنجیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ یہ زندگی کبھی دبائے سے دبتی نہیں اس لئے جیسے ہمیں ملک پر غصہ آتا ہے ویسے ہم اس پر ہنس بھی سکتے ہیں۔ جن لوگوں نے کانٹ کی باوقار شخصیت پر ہاتھ ڈالا تاریخ میں ان کی ویسی ہی حیثیت ہے جیسی کہ ان لوگوں کی جنھوں نے گیلیلیو پر سختی کی اور اس کو اس اقرار پر مجبور کیا کہ زمین ساکن ہے۔ لیکن جس طرح زمین ساکن نہیں اسی طرح رُوح بھی ساکن نہیں ہو سکتی۔

کانٹ کی زندگی کے آخری سالوں میں بتدریج ان ذہنی قوتوں میں جو متواتر عمل پیرا رہی تھیں، انحطاط پیدا ہوتا گیا۔ حافظہ اور ترکیبِ تصورات کی قوت جاتی رہی۔ بے اختیار تصورات خصوصاً الفاظ کی لڑیاں اور بچپن کے گانے ہرزہ سرائی میں منہ سے نکلنے لگے۔ رات میں ناگوار خواب اور دن میں مسلسل اضطراب اس پیرِ کہن سال کو بے تاب کرنے لگے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کو کوئی دماغی بیماری ہو گئی تھی۔ جب کبھی اس کو افاقہ ہوتا تو وہ لکھنے کی میز پر بیٹھ جاتا اور اپنی آخری تصنیف میں مشغول ہو جاتا جس کے کچھ اجزا موجود ہیں ضعفِ پیری کے آثار ان میں نمایاں ہیں چند افکار تا جدار کے ساتھ ساتھ بہت ہی باتیں پہلی تصانیف میں سے مکرر بیان کر دی ہیں بہت روز تک بیمار رہنے کے بعد کانٹ ۱۲ فروری ۱۸۰۴ء کو راہیِ ملکِ بقا ہوا

باب دوم

فلسفیانہ ارتقا

کانٹ نے جو کسی جگہ یہ کہا ہے کہ فلسفے میں پہلی منزل ادعائی ہوتی ہے، تو اس میں صرف تاریخ فلسفہ ہی اس کے مدنظر نہیں بلکہ وہ شاید یہ بات اپنے ارتقا کے ذاتی تجربے سے بھی کہ رہا ہے۔ لیکن اس کی جتنی تصانیف ہمارے پاس ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں جس سے وہ کامل ادعائی معلوم ہوتا ہو۔ آغاز ہی سے اُسے یقین کامل تھا کہ تخیلی فلسفے کے نظامات عظیمہ میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو علمی نقطۂ نظر سے خام ہیں۔ ۱۷۵۵ء ہی میں اس نے طنزاً یہ لکھا کہ "بہت سے حضرات کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر ایسے خیال کو جو ولف کے فلسفے یا کسی اور مشہور نظام کے سانچے میں نہ ڈھلا ہو، بے معنی سمجھتے ہیں"۔ اس کی مصنفی فلسفہ کے دورِ اول (۱۷۵۵–۱۷۶۹) کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ فلسفیانہ نظامات سے بیزار ہے اور ایک جدید و مکمل تعمیر قائم کرنا چاہتا ہے خواہ وہ اتنی فلک بوس معلوم نہ ہو۔ اس کام کے دوران ۱۲ سال تک میں اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ تخیلی نظام سے پہلے ان تصورات کا امتحان کرنا چاہئے جن کی بنا پر وہ قائم کیا گیا ہے اور ان تصورات میں بڑے اہم مسائل پنہاں ہیں۔ اس طرح مابعد الطبیعیات کانٹ کے لئے تجدید علم کے نظریہ کے مرادف ہوگئی اور اس نے خود عقل کا انتقاد شروع کر دیا۔ کئی سال بعد مقدمے (Prolegomena) کے دیباچے میں اس نے یہ اعلان کیا کہ ہیوم کی یاد نے اس کو خواب ادعائیت سے بیدار کیا اور فلسفۂ تخیلی کی تحقیقات میں اس کو

ایک نئے راستہ پر ڈال دیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس بیداری کا زمانہ ۱۷۶۲ء ۱۷۶۳ء
ہے۔ اگرچہ کانٹ کے فلسفیانہ تفکر کے تسلسل اور اس کی آزادی کا یہ ایک ثبوت
ہے کہ اس کے ارتقا میں کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناممکن ہے جہاں پر اس کے
بعد کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے کسی اور مصنف کے زبردست اثر کو تسلیم کرنا لازمی ہو جائے
کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے متعلق میرا خیال جن وجوہ پر مبنی ہے ان کے مطالعہ کے لئے
میں اپنے قارئین کو اپنے مضمون "کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل کا حوالہ دیتے
ہوئے میں یہاں صرف چند اہم نکات پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

کانٹ کی ان تصانیف کی ایجابی اور دائمی قیمت جو ۱۷۶۹ء سے پہلے
شائع ہوئیں (جس سال میں کانٹ کے اپنے بیان کے مطابق اس کے فلسفے نے
ایک معین صورت اختیار کی)۔ خاص طور پر دو سلاسل افکار پر مبنی ہے۔

(**الف**)۔ جیسے میں پہلے بیان کر چکا ہوں کانٹ اپنے نظریۂ افلاک میں
نیوٹن کے اس تقاضے کو کہ تمام مظاہر کو قابل شہادت و ثبوت علتوں کی طرف منسوب
کیا جائے اس سے بہت زیادہ وسیع پیمانے پر پورا کرنا چاہتا ہے جتنا کہ نیوٹن ممکن خیال
کرتا تھا۔

اسی خیال نے کانٹ کو نظام شمسی کی اصل کے مشہور نظریہ کی طرف رہنمائی کی
جس کوشش کی یہاں ابتدا کی گئی اُسے کانٹ نے بعد میں کبھی ترک نہیں کیا۔ "انتقاد
عقل خالص" میں نظریۂ اسلوب تحقیق کے بیان میں وہ اسی اعتقاد کا اظہار کرتا ہے کہ
نہایت مستبعد مفروضہ بھی فوق الفطرت قوتوں سے توجیہ کرنے سے بہتر ہے۔ علل
فطری کے سلسلے کی اس توسیع کی خواہش اور فوق الفطرت قوتوں کی مدا خلت کے
اخراج کا اس امر سے بھی تعلق ہے کہ اپنے دورِ اول کے آغاز میں کانٹ کے فلسفۂ
فطرت اور فلسفۂ مذہب کا ایک دوسرے سے بہت قریبی رابطہ تھا وہ کہتا ہے کہ
یہ فرض کرنا بالکل غلط ہے کہ اگر فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس
میں کوئی نظم و قاعدہ نہیں ہوگا۔ فطرت انتظام اور مقصدیت کو محض اتفاق سے نہیں
بلکہ اپنے قوانین کے مطابق پیدا کرتی ہے۔ فطرت کا ہی میکانکی نظم جو تمام مظاہر پر حاوی
ہے اور جس کے قوانین کے مطابق عناصر کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل ہوتا ہے۔

کائنات کی ایک مشترک اساس کا شاہد ہے اور ایک لامتناہی قوت کی گواہی دیتا ہے جو ہر عنصر کی روح و رواں ہے ۱۷۵۶ء کے ایک رسالے (Moonadologica physica) میں کانٹ بالتفصیل بیان کرتا ہے کہ اجزائے لایتجزٰی ممتد ذرات نہیں بلکہ قوت کے نقطے ہیں اور ان کا قوانین کے مطابق عمل و ردِ عمل یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اصلاً اور مطلقاً جدا جدا نہیں۔ اگر کائنات میں ہر عنصر کی فطرت الگ الگ ہوتی تو یہ محض ایک اتفاقی امر ہوتا کہ ان سے ملکر اشیاء کا ایک مربوط نظام قائم ہو جائے۔ اگر مجموعی حیثیت سے کسی اساس مشترک پر ان کا مدار نہ ہوتا تو ان کا باہمی تعامل ناممکن ہوتا۔ اس اساس مشترک سے فطرت کے میکانکی نظام اور اس کی مقصدیت دونوں کی توجیہ ہوتی ہے۔ فطری سائنس کے طبیعی علتوں کے انکشاف پر خائف ہونے کی بجائے ہم کو خوش ہونا چاہئے کہ ان کے ذریعے سے فطرت کا باہمی ربط و تعامل زیادہ واضح ہو جاتا ہے جو ایک عظیم الشان حقیقت الامر ہے۔

ربطِ تعلیل کی اساسی حقیقت کو دریافت کرکے کانٹ اس کو اپنے نظریۂ مذہب کی بنا قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے کانٹ اور سپائنوزا کے طریقِ فکر میں ایک حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ سپائنوزا کے متعلق اس کی معلومات کا مدار ایسے ہی بیانات پر ہو سکتا تھا جو اس کے حق میں منصفانہ نہیں تھے۔ دوسری طرف کانٹ ہستی باریتعالی کی نسبت تمام دلائل خصوصاً طبیعی دینیاتی دلیل کو رد کر دیتا ہے جس میں فطرت کی غایت پروری سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ فطرت کے باہر کوئی ایسی قوت ہے جو اس میں مداخلت کرتی ہے۔

(ب)۔ اگرچہ فطرت کا ربطِ تعلیل ہی ایک ایسا امر ہے جس کو کانٹ اپنے مذہبی نظریۂ کائنات کا ایک واحد ثبوت قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ علمِ انسانی کی ماہیت کا بھی امتحان کرتا ہے اس کے نزدیک اس کی ماہیت مقابلہ اور تحلیل پر مشتمل ہے۔ ہر تصدیق کی بنا یہ ہے کہ اس میں کسی شئے کا ایک عرض یا صفت سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ یہ عرض یا اس کا معروض بن سکتا ہے یا نہیں بن سکتا۔ ہم ہمیشہ عینیت یا تناقض کے اصول کے مطابق حکم لگاتے ہیں اور ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف اسی حالت میں عبور کر سکتے ہیں جب ان دونوں کی باہمی عینیت ثابت ہو جائے یعنی جب ہم پہلے تصور کی تحلیل سے دوسرے تصور تک پہنچ سکیں۔ فلسفہ

ریاضیات کی طرح ترکیب و تعمیر سے شروع نہیں کرسکتا اور اپنے تصورات پیدا نہیں کرسکتا۔ اس کو اپنے تصورات صرف تجربے کی تحلیل سے حاصل ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں وہ اس امر کا کس طرح ضامن ہوسکتا ہے کہ یہ تحلیل جامع و مانع ہے اور کوئی اور خصوصیات باقی نہیں رہ گئے۔ کانٹ کے نزدیک اس سے پیشتر کے فلسفے میں یہی بڑا نقص تھا کہ وہ نامکمل تصورات سے کام لیتا تھا کیونکہ اس نے یہ فرض کرکے کہ فلسفے میں بھی ریاضیات کی طرح ترکیب کا ہونا لازمی ہے، تحلیل سے ترکیب کی طرف بڑھنے میں بہت عجلت کی جاتی ہے۔ کانٹ اس قسم کے نامکمل اور ناجائز عجلت سے حاصل کردہ تصورات کی نہایت موزوں مثالیں دیتا ہے۔ پہلی مثال ڈیکارٹ لائبنٹز اور وُلف کے اختیار کردہ تصور روح کی ہے جس کو انھوں نے اپنی روحیتی نفسیات میں استعمال کیا ہے۔ ہمارے پاس فطرتِ روح کا کوئی ایسا جامع تصور موجود نہیں جس کی وجہ سے ہمیں یہ کہنے کا حق حاصل ہوسکے کہ روح مادہ سے الگ ایک مستقل بالذات ہستی ہے ہمارے پاس نفسی مظاہر کا ایک تجربی تصور ہے لیکن تجربی نفسیات یہ فیصلہ نہیں کرسکتی کہ جوہر روح کا وجود ہے یا نہیں۔ "ایک ناظر ارواح کے خواب" اس امر کا ایک ظریفانہ ثبوت ہے کہ روح کو ایک جوہر تصور کرکے کس طرح نہایت آسانی سے ایک مکمل روحیتی نظام قائم ہوسکتا ہے۔ سویڈن بورگ کی تصانیف کو اس کی مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

دوسری مثال تصورِ تعلیل کی ہے۔ اگر فکر تحلیل کا نام ہے تو صرف وہی اضافات قابلِ فہم ہوسکتے ہیں جن میں دوسرے جزو کو پہلے جزو سے اخذ کرسکیں لیکن کیا ہم کسی ایک مظہر کی تحلیل سے یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ ایک دوسرا مظہر اس سے بالتبع لازم آئیگا اور ضرور ظہور پذیر ہوگا۔ مگر تعلیل کے تصور کا تضمن تو یہی ہے۔ پہلے تصور سے دوسرے تصور کی طرف عبور کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔ اگر حقیقت یہی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تصور تعلیل کے اندر کیا صحت و صداقت ہے۔ کانٹ سب سے پہلے ہی توجہ انگیز تصنیف Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzufuhren) (فلسفے میں سلبی صفات کو داخل کرنے کی کوشش) میں اپنے طریقے سے لیکن غالباً ہیوم کو مدنظر رکھتے ہوئے مسئلہ تعلیل پر پہنچا۔ جس کو اس نے

اس وقت ناقابلِ حل سمجھکر یک طرف کر دیا۔ کانٹ کے دل میں ان دو اسمات فکر کے مابین ضرور ایک شدید کشمکش پیدا ہوئی ہوگی کیوں کہ ایک طرف تو مذہب اور فلسفۂ فطرت دونوں اس کے متقاضی ہیں کہ ربطِ تعلیل کو اصل اور اساس حقیقت تصور کیا جائے اور دوسری طرف یہ ہے کہ یہ امر اساسی ناقابلِ فہم ہے۔ "عام تاریخ فطرت' اور' وجہ ثبوت' میں بھی اُس نے سرسری طور پر بحث کی ہے۔ جہاں پر اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اشیا کی اساس مشترک کا وجود لازمی ہے ورنہ عناصر کا باہمی تعلق ناقابلِ فہم ہوگا۔ لیکن صفاتِ سلبیہ پر اس کا رسالہ اس لحاظ سے قابلِ قدر ہے کہ اس میں یہ خارجی یا مابعد الطبیعیاتی شکل سے نفسی یا علمیاتی صورت میں تبدیل ہوگیا ہے۔ اس مسئلے کا ادھر سے ادھر ہو جانا اس امر کا لازمی نتیجہ تھا کہ کانٹ میں یہ یقین روز بروز ترقی کر رہا تھا کہ تحلیل ترکیب پر مقدم ہے۔

جب تصورِ تعلیل جو اتفاقی علم کے لئے اس قدر اہم ہے کانٹ کو ناقابلِ حل معلوم ہوا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ۱۷۶۳-۱۷۶۲ء جیسے بارور سال میں جس کے دوران میں کانٹ نے پانچ اہم کتابیں تصنیف کیں اس کا اندازِ طبیعت صاف طور پر متشککانہ معلوم ہوتا ہے وہ طنزاً ان فلاسفۂ عقلی سے جن کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ اس کو یہ سادہ سا مسئلہ حل کر کے دکھائیں جہاں پر وہ خود آکر رک گیا ہے۔ اسی اندازِ طبیعت میں اُس نے کچھ سال بعد اپنی کتاب' ناظرِ ارواح کے خواب' تصنیف کی۔ "خواب اذعائیت سے بیدار ہونے" کا اطلاق نہایت صحیح طور پر کانٹ کی زندگی کے اسی حصے پر ہوتا ہے اس نے خود بعد ازاں اذعائیت کی یہ تعریف کی کہ" اذعائیت اس بات کو فرض کر لینے کا نام ہے کہ ہم اس مشہور و موقر طریقے پر چل سکتے ہیں کہ ایسے اصول کی بنا پر خالص الٰہیات کا نظام قائم کرلیں جو محض مفروضہ تصورات پر مبنی ہیں بغیر اس امر کے دریافت کرنے کے کہ عقل کو یہ تصورات کہاں سے حاصل ہوئے اور ان کو استعمال کرنے کا اسے کیا حق حاصل ہے" (Critique of Pure Reason 2nd edition p XXXV)

جب کانٹ اذعائیت کی یہ تعریف کرتا ہے تو جب وہ 'کمیتِ سلبی' اور ناظرِ ارواح کے خواب تصنیف کر رہا تھا اُس کی مراد یہ نہیں ہوسکتی تھی کہ ابھی تک اذعائیت کی نیند خود اس پر طاری ہے۔ اگر اس کا یہی خیال تھا تو یہ خود اپنے حق میں ناانصافی تھی لیکن

بعض سر برآوردہ کانٹ کے تبعین کا خیال ہے کہ وہ ادعائیت سے اس قدر جلد بیدار نہیں ہوا۔ میں نے اپنے رسالے میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے پر ایک جامع بحث کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل میں خاص اس نکتے کے متعلق اس کے شارحین متفق الرائے نہیں۔

کانٹ کے ارتقا کا دوسرا دور (۱۷۶۹ - ۱۷۸۱) جو اس کی تصنیف عظیم پر ختم ہوتا ہے اس تحقیق کیلئے وقت ہے کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف کہاں تک اور کس طرح سے عبور ممکن ہو سکتا ہے ۱۷۶۹ء میں جسے وہ خود اپنی زندگی میں ایک انقلابی نقطہ قرار دیتا ہے اس کو کچھ ایسے خیالات سوجھے جن کے تکمیل کی کوشش اس نے اس سال مابعد میں اپنے مقالے (Dissertation) میں کی۔ کانٹ کی یادداشت کے ایک اقتباس سے یہ اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ یہ نقطۂ انقلاب کس بات پر مشتمل تھا "مجھکو یہ معلوم ہوا کہ بہت سے اصول متعارفہ جن کو ہم خارجی اور مستقل بالذات حقیقت سمجھتے ہیں درحقیقت نفسی ہیں یعنی وہ ایسے ستہ ہیں اذا کو ظاہر کرتے ہیں نقطۂ جن کے ماتحت ہو کر سوچنے سے ہم کسی شے کو سمجھ سکتے ہیں۔" اس نے خود اس تحقیق کو کوپرنکس کے انکشاف سے تشبیہ دی ہے۔

جس طرح ہمارے زمین پر ہونے کی وجہ سے اجرام فلکیہ ہمارے گرد گردش کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اسی طرح سے ہمارے حواس کی فطرت کی وجہ سے ہمیں اشیا زمان و مکان میں مدرک ہوتی ہیں۔ نیوٹن جس کو زمان مطلق اور مکان مطلق کہتا تھا وہ حقیقت میں ہمارے ادراک اشیا کی صورتیں یا دھانچے ہیں۔ زمان و مکان کے قوانین ہماری اپنی جبیت کے قوانین ہیں اسی لئے جو چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ان قوانین کے ماتحت ہونی چاہئے ورنہ وہ حواس سے محسوس ہی نہیں ہوسکیگی اور ہم اب سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح سے علمی ریاضیات اولیاتی قوانین مظاہر نافذ کرسکتی ہے۔ لیکن چونکہ ہمیں اشیا اپنے ملکۂ ادراک کی صورتوں میں ڈھل کر مدرک ہوتی ہیں اس لئے حواس ہمارے سامنے صرف مظاہر کو پیش کر سکتے ہیں نہ کہ ذوات اشیا (Noumena) کو۔

مقالے میں کانٹ اس کوپرنیکی اصول کو کہ علم اشیا نفس کی اپنی فعلیت کی صورتوں سے متعین ہوتا ہے، صرف ادراک حسی پر عائد کرتا ہے۔ لیکن عقل کے متعلق اس کو اب بھی ایسا ہی اعتماد ہے جیسا کہ پہلے تھا کہ کافی طور پر ترقی کرنے پر اس کو ذوات اشیا کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ ابھی نفس فہم کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیقات نہیں کرتا۔ با ایں ہمہ کانٹ کا بعد میں یہ کہنا صحیح تھا کہ اس کا خاص فلسفہ سب سے پہلے مقالے میں صورت پذیر ہوا۔ کیونکہ سب سے پہلے یہ کوپرنیکی اصول اسی مقالے میں قائم کیا گیا۔ اس کے بعد صرف یہی باقی رہ گیا کہ باقی تمام شعبوں پر بھی اس کا اطلاق کیا جائے۔ فی نفسہٖ یہ کوئی بہت تعجب انگیز بات نہیں تھی کہ کانٹ ذوات اشیا کے سائنٹیفک علم کو ناممکن سمجھنے میں تامل کرتا تھا۔ حقائق اور مظاہر کا فرق عالم فی نفسہٖ جیسا ہے اور علم کو معلوم ہو سکتا ہے اور جیسا وہ حواس کو محسوس ہوتا ہے، یہ امتیاز جو افلاطون سے شروع ہوا، معلوم ہوتا تھا کہ کانٹ کے ہاتھوں اس کی ایک تازہ تصدیق ہونے والی ہے اور ادراک اور فہم کا بیّن فرق بھی اسی طرف اشارہ کرتا تھا کہ ان دونوں کی ملکیتیں الگ الگ ہونی چاہئیں۔

کانٹ کے خطوط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقالے کے شائع ہونے کے تھوڑا ہی عرصہ بعد اس کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ اس کے نتائج میں بڑی مشکلات پنہاں ہیں۔ جو تصورات تعقل ہمارے فکر کی فعلیت کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں، وہ ہم سے خارج مستقل بالذات اشیاء کی نسبت کیسے صحیح ہو سکتے ہیں چونکہ یہ یہ تصورات (علت، جوہر، امکان، حقیقت، جبر یا لزوم) ہم قائم کرتے ہیں وہ محض اشیاء کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ بہر صورت اگر وہ تجربے کے نتائج ہیں تو ان سے ایسے اصول قائم نہیں ہو سکتے جو تجربے کے ماوراء بھی صحت کا دعویٰ کر سکیں جیسا کہ کانٹ کے خطوط اور یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے اس نے اس مسئلے کی تحقیق کا یہ طریقہ اختیار کیا کہ تمام اساسی تصورات یا مقولات جن کے ذریعے سے ہم دنیا کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں ان کا نہایت گہرا اور مفصل امتحان کیا جائے اور ان کو اقل ممکن تعداد میں تحویل کیا جائے ان سے یقینی طور پر ان کی تعداد کو بھی معین کرنا چاہا۔ مقالے اور تنقید عقل خالص کے درمیان کا طویل وقفہ اسی کوشش میں صرف ہوا۔ اس نے

مختلف قسم کے اجتماعات اور اضافات کی آزمائش کی۔ اس لئے خاص طور پر ایسے تصورات پر توجہ مبذول کی جو کسی نسبت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کو یقین ہو گیا کہ نسبت صرف مقابلے ہی سے قائم نہیں ہوتی بلکہ ترکیب سے بھی قائم ہوتی ہے مثلاً جوہر، علت اور باہمی تعامل کے تصورات کے لئے مختلف تراکیب شرط ہیں۔ شئے اور صفت کی ترکیب علت اور معلول کی ترکیب ' اور دو علتوں کی ترکیب۔ جب اس پر یہ منکشف ہوا کہ ہم ایسے تصورات سے کام لیتے ہیں جن سے ہم مظاہر کی مختلف طریقوں سے شیرازہ بندی کرنا چاہتے ہیں تو اس نقطۂ نظر سے اس پر یہ واضح ہو گیا کہ اختلافات کے باوجود تمام عقلی علم اور حسی ادراک کی ایک ہی ماہیت ہے 'مقالے' میں زمان و مکان کے متعلق یہ بتاتے ہوئے کہ وہ ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں اس نے اپنی دلیل اس پر قائم کی تھی کہ ان صورتوں کے ذریعے سے ہمارا ملکۂ ادراک مواد کو ترکیب اور ترتیب دیتا ہے ان کی بنا ایک ترتیبی اور ترکیبی قوت ہے اور وہ خود ترکیب کی صورتیں ہیں ــــ لیکن اب اس کو معلوم ہوا کہ فہم بھی ایک اتحادی اور اجتماعی قوت ہے۔ اس کے ذریعے سے ہم مظاہر کو بعض باہمی اضافات مثلاً علت اور معلول وغیرہ میں منظم اور متحد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح سے ترکیب کا تصور جو مقالے میں صرف حسی ادراک کی نسبت قائم کیا گیا تھا' وہ اب فہم کے متعلق بھی صحیح قرار دیا گیا۔ یہاں بھی ہم اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر ہم زمان و مکان کے متعلق پہنچے تھے اور وہ یہ ہے کہ فقط اسی حالت میں جب کہ مظاہر ان طریقوں سے متحد ہو سکیں جو ہمارے صور فہم یا مقولات سے عبارت ہیں، ہم ان کو سمجھ سکتے ہیں۔ وحدت ترکیبی تمام فہم اور تمام حسی ادراک کے لئے شرط لازم ہے۔ اسی لئے ہم مقولات کے ذریعے سے تجربے کی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ کانٹ نے اس طرح سے تمام شعبوں پر کو پرنیکی اصول کو عائد کر دیا۔ لیکن اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ جوہر یا ذوات اشیا کا علم ناممکن قرار پائے۔

اصول اتحاد ہیوم کو سنگ راہ معلوم ہوتا تھا لیکن اس کے برعکس کانٹ نے اسی کو حسی ادراک سے لیکر اعلیٰ ترین فہم تک علم کا اصل اصول قرار دیا۔ اس اصول کے قابل اطلاق ہو سکنے یا نہ ہو سکنے سے ہمارے لئے قابل فہم اور ناقابل فہم امور کے درمیان حد فاصل کا تعین ہوتا ہے۔ کانٹ اس پر قانع نہیں ہوا کہ اس نے اساسی تصورات

کی تحلیل کے ذریعے سے عقل کی فعلیت کی صورِ عامہ کو دریافت کرلیا، وہ اِس کے متعلق یقین حاصل کرنا چاہتا تھا کہ سب کے سب اساسی تصورات دریافت ہو گئے ہیں وہ اولیاتی طور پر مقولات (Categories) کی ایک مکمل فہرست طیار کرنا چاہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایسے تمام تصورات اس طرح دریافت ہو سکتے ہیں کہ تصدیقات (Judgments) کے نظریئے کو بنیاد قرار دیا جائے ہر تصدیق تصورات کا اجتماع ہوتی ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک ترکیب ہوتی ہے (اب وہ تصدیق کو یونہی سمجھتا تھا! اگرچہ ۱۷۶۲ء کی تصانیف میں وہ اِس خیال سے آگے نہیں بڑھا تھا کہ کسی تصدیق کا محمول اس کے موضوع کی تحلیل سے ہمیشہ قابل دریافت ہونا چاہیئے)۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ترکیب کی بھی اتنی ہی صورتیں ہوں گی یا مقولات بھی اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیق کی قسمیں ہیں۔ لیکن قدیم منطق کے نظریۂ تصدیقات کو استعمال کرنے سے پہلے اسے اپنے مقصد کے مطابق اس میں کچھ تبدیلی کرنی پڑی، وہ تصدیقات کو چار اصناف میں تقسیم کرتا ہے جن میں سے ہر ایک کی تین تین تحتانی انواع ہیں اور اس طرح سے بارہ مقولات بن جاتے ہیں۔ علمیات اور نفسیات دونوں کے لئے اس تنظیم و تقسیم سے اہم تر کانٹ کا یہ خیال ہے کہ ترکیب فعلیت شعور کی اساسی صورت ہے۔ اس تصور کی وجہ سے وہ ایک طرف تجربیت خصوصاً ہیوم کی ذرّاتی (atomistic) نفسیات اور دوسری طرف اِس روحیتی نفسیات سے بہت آگے بڑھ گیا جو تمام تصوریتی نظامات کی اساس تھی تجربیت کے خلاف جو نفس کی وحدت کی یہ توجیہ کرتی ہے کہ یہ کثرتِ ارتسامات ہی کی پیداوار ہے کانٹ کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک واحد یکساں فعلیت ذہنی زندگی کی اساسی خصوصیت ہے اور محض خارجی اثرات سے اس زندگی کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ روحیتی نفسیات کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس نے اس اساسی خصوصیت کو تسلیم کیا لیکن شعور کی تہ میں ایک نامعلوم جوہر کی طرف اسے منسوب کر دیا مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تجربے میں جو ذہنی زندگی ہے ہمارا علم اس کی بنیادی صورت اور اس کے اساسی قانون کے ماوراء نہیں جا سکتا۔ ساتھ ہی کانٹ فلسفۂ تنویر کی نفسیات سے بھی آگے نکل گیا جس نے اپنے آپ کو واضح شعوری اور قابل فہم کیفیات تک محدود کر دیا تھا۔ ترکیب شعور کے لئے ایک غیر متبدل اور مقدم شرط ہے لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ خود شعور کا معروض بھی بن سکے۔ وہ ہماری باطنی فطرت کی ایک مخفی صناعی ہے جو جبلت کے

طور پر خود بخود و نادیدہ عمل کر سکتی ہے اس طرح سے کانٹ نے اپنے نظریہ علم کی بنیاد ڈال دی اور پھر وہ اُس کی تکمیل کی کوشش میں لگ گیا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے اپنی خاص تصنیف میں اس کو کس طرح بیان کیا ہے۔

باب سوم

نظریۂ علم ـ تنقیدِ عقلِ نظری

اس تصنیف کے مفصلۂ ذیل ملخص میں میں نے اس کتاب کی ترتیب کی پیروی نہیں کی بلکہ ایک ترتیب اختیار کی ہے جس میں اس کے اساسی افکار کے خدوخال اچھی طرح نمایاں ہوجائیں اس طرح سے کانٹ کی مصنوعی ترتیب کی جگہ ایک فطری تنظیم مضامین قائم کی گئی ہے۔

استخراجِ نفسی (نفسیاتی تحلیل)

انتقادی فلسفہ ادعائی فلسفہ سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں خود ملکۂ علم کا امتحان کیا جاتا ہے اور اس تحقیق کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے مسائل اس ملکہ سے قابلِ حل ہیں اور کون سے مسائل اس کی دسترس سے باہر ہیں لیکن ملکۂ علم تجربے کے اندر اپنی فعلیت کے ذریعے سے ہم پر منکشف ہوتا ہے اس لئے ہم کو تجربہ کا امتحان کرنا پڑیگا۔ جس سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ بہت سے عناصر سے مرکب ہے جن میں سے کچھ ملکۂ علم سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ اس طریقے کا نتیجہ ہیں جس سے یہ فعلیت خارج سے متعین ہوتی ہے جو کچھ اس ملکہ سے تعلق رکھتا ہے اس کے لئے کانٹ صورت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور جو خارجی اثرات کا نتیجہ ہے اسے وہ مادہ کہتا ہے۔ کانٹ نے تجربے کی اس تحلیل کو کہیں مرتب صورت میں پیش نہیں کیا جس کی بنا پر اس نے صورت اور مادہ کا وہ امتیاز قائم

کیا جو اس کے تمام نظریۂ عمل میں پایا جاتا ہے۔ لیکن مقالے اور تنقید عقل نظری کو بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کی نسبت اپنے رسالے میں بیان کیا ہے کہ صور وہ ہیں جو ہمارے علم کے مستقل اور کلی عناصر ہیں اور مادہ وہ ہے جو ہمارے علم اور تجربے میں بدلتا رہتا ہے۔ زمان و مکان ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں کیونکہ احساسات خواہ کسی قسم کے ہوں اور ان میں خواہ کچھ ہی تغیر و تبدل ہوتا ہے لیکن جن اضافات زمانی و مکانی میں ہم ان کا ادراک کرتے ہیں وہ بدستور قائم رہتی ہیں یعنی ظرف زمانی اور ظرف مکانی نہیں بدلتے خواہ ان کا مظروف کچھ ہی ہو۔ جب میں تمام جسمی صفات سے ذہن کو مجرد کر لیتا ہوں تب بھی امتداد اور تواتر باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی مظہر خواہ کچھ ہی ہو ہم اس کو اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب ہم اس کو مخصوص اضافات کے ساتھ وابستہ کر لیں خصوصاً کمیت اور علت کے تصورات کے ساتھ۔ تصدیق جو ایک متحد کرنے والی فعلیت ہے، اس کے ذریعے سے ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مظہر دوسرے سے بڑا یا چھوٹا ہے یا دوسرے کے مقابلے میں علت یا معلول ہے۔ بیان کردہ بات خواہ کچھ ہی ہو لیکن ہر حالت میں کمیت یا علیت کی ترکیب کی صورت میں ادا ہوگی۔ ان تمام صور ادراک و تصدیق میں یہ امر مشترک ہے کہ یہ سب ایک ترکیب کا اظہار کرتے ہیں۔

لیکن کانٹ محض اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کرتا کہ ہمارا علم صور سے کام لیتا ہے، وہ ان کی قسم اور ان کی تعداد کو بھی متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ چونکہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کی تحقیق کر رہے ہیں جو ہم سے قریب ترین ہے یعنی خود ہمارا اپنا علم، اس لئے اس کی تمام صورتیں کامل اور یقینی طور پر ہماری سمجھ میں آجانی چاہئیں لیکن ظاہر ہے محض ایک ادعا ہے کیونکہ کانٹ کا تحلیلی طریقہ تمام صورتوں کے انکشاف کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ ہمیں کبھی کامل یقین نہیں ہو سکتا کہ تمام صورتیں معلوم ہو چکی ہیں اور نہ ہی ہم کو یہ یقین ہو سکتا ہے کہ صور معلومہ سب سے زیادہ اساسی ہیں۔ صور تجربے کا مستقل پہلو ہیں اور اس استقلال سے کانٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ لازماً ملکۂ علم کی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ لیکن یہ محض ایک مفروضہ ہے اور ہمیشہ مفروضہ ہی رہے گا۔ "تنقید عقل نظری" کی پہلی اڈیشن کے دیباچے میں کانٹ کہتا ہے کہ استخراج نفسی (Subjective Deduction) یعنی نفسی تحلیل کے ذریعے سے صور علمیہ کو قائم کرنا ایک مفروضہ معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اس

کا مقصد یہ ہے کہ ایک دیئے ہوئے معلول سے اس کی علت کا پتہ چلائے یعنی یہ کہ تجربے کے مستقل عناصر کی علت کیا ہے۔ لیکن وہ اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ یہ حقیقت میں کوئی مفروضہ نہیں اور کسی دوسرے موقع پر اس کو ثابت کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ لیکن یہ وعدہ اس نے کبھی ایفا نہ کیا۔ ایک مخصوص نتیجے پر پہنچنے کی خواہش نے اُس کو یہاں پر اوعائی بنا دیا۔ اس سے بچنے کا صرف ایک ہی طریقہ تھا جس کو وہ استعمال کرنا نہیں چاہتا تھا اور وہ یہ تھا کہ تخیل کے ذریعے سے اس نے جس بنیاد کو دریافت کیا تھا اس کو وہ اسی طرح استعمال کرتا جس طرح ہم ایک مفروضے کو استعمال کرتے ہیں اور اس کو مستقبل کے لئے چھوڑ دیتا کہ وہ اس سے بہتر نظریہ تلاش کرنے کی کوشش کرے لیکن اس دھوکے میں تھا کہ عقل کا انتقاد ایک دم مکمل ہو سکتا ہے اور یہ حقیقت اس کی نظر سے اوجھل رہی تھی کہ ہر انتقادی کوشش بعض مفروضات کی بنا پر کی جاتی ہے جو کسی حد تک ادعائی ہوتے ہیں اور ان کا امتحان ہمیشہ مستقبل کے انتقاد کے لئے باقی رہتا ہے۔

اگر ہم کانٹ کے نظامِ صور پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین زمروں پر مشتمل ہے۔

(الف) صورِ ادراک۔ خارجی تجربے کے عالم میں مکان تمام ادراک کی صورت ہے اور باطنی تجربے کے عالم میں زمان تمام ادراک کی صورت ہے۔ زمان و مکان ادراک کی صورتیں ہیں، فہم کی صورتیں نہیں، کیونکہ زمان و مکان میں اشیاء و امور ایک کلیت میں داخل ہوتے ہیں اور ان سے مل کر ایک کلیت بنتی ہے زمان و مکان کے کسی حصے کا تصور ہمارے ذہن میں اسی طرح آسکتا ہے کہ وہ کل زمان یا کل مکان کے اندر ہو کر پایا جاتا ہے اور صرف ایک واحد زمان اور ایک واحد مکان کا وجود ہے۔ زمان و مکان اس لئے صورتیں ہیں کہ وہ ہر تجربے کے لئے شرط مقدم ہیں وہ ایسے ضروری شرائط ہیں کہ ہر تجربے کو لازماً ان کے سانچوں میں ڈھلنا پڑتا ہے۔ ایک مجتمع اور متحد کرنے والی فعلیت کی حیثیت سے زمان و مکان میں بھی ایک فاعلی پہلو پایا جاتا ہے جو محض احساسات میں موجود نہیں جن سے الگ الگ جزئی صفات معلوم ہوتے ہیں لیکن کانٹ عقلیت کی اعلیٰ فعلیت سے اُس کا مقابلہ کر کے اس کو انفعال سے تعبیر کرتا ہے۔ اس سے حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔

(ب)۔ صورِ تعقل ۔ ادراک بے تعقل اندھا ہے اور تعقل بے ادراک خالی ہے۔ ادراک میں براہِ راست کثرت کلیت میں متحد ہو جاتی ہے لیکن علم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ یہ ترکیب شعوری طور پر قائم کی جائے اور توجہ کو بالارادہ اسکی طرف منعطف کیا جائے تاکہ یہ عمل توجہ جس کو کانٹ (Apperception) ادراک فی الکلیہ کہتا ہے ایک ایسی وحدت ہو جائے جو تمام متحد شدہ معروض پر مشترک طور پر حاوی ہو۔ معروض کے اجتماع و ترکیب کے لیئے وحدت و عینیت شعور لازمی شرائط ہیں۔ مثلاً ایک خط کو خط سمجھنے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ میں اس خط کو کھینچوں یعنی اس کے انفرادی اجزا کو ایک مخصوص طریقے سے ایک ایسی عقلی فعلیت کے ذریعے سے متحد کروں جو ہر امر کو یکے بعد دیگرے یاد رکھتی ہے اور آگے کی طرف بڑھتے ہوئے گذشتہ حصے کو فراموش نہیں کر دیتی اور آخر میں سب کو ایک کلیت میں مجتمع کر لیتی ہے اس عمل کی وحدت شعور کی وحدت ہے اور اسی کی وجہ سے ہم ایک خط کو ایک شئے سمجھتے ہیں۔ جب میں پانی کو جمتے ہوئے دیکھتا ہوں تو میرے ادراک میں دو کیفیتیں ہوتی ہیں سیال پن اور ٹھوس پن جن کے درمیان ایک زمانی اضافت ہوتی ہے، اس انداز سے کہ پہلا جزو دوسرے جزو کے وقوع کے لیئے ایک شرط بھی ہے۔ محض تصور تعلیل کے اطلاق کے ذریعے سے میں سیلان سے جمود کی طرف عبور کرنے کو ایک خارجی واقعہ قرار دیتا ہوں۔ کانٹ اس قسم کی تراکیب کو قوتِ متخیلہ کا نتیجہ قرار دیتا ہے جو ادراک اور تعقل کی درمیانی کڑی ہے۔ جب ہم ان صورتوں سے واقف ہو جائیں جن کے مطابق کہ تخیل کام کرتا ہے تو مقولات دریافت ہو جاتے ہیں جو تعقل کے شعبے میں تراکیب کی مختلف انواع ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مقولات کا نظام قائم کرتے ہوئے کانٹ تصدیقات کی چارگونہ تقسیم سے شروع کرتا ہے ان کے مطابق مقولات کے چار زمرے ہیں اور پھر ان میں سے ہر مقولے کے ساتھ اساسی اصولِ متعارفہ کا ایک مجموعہ ہے۔ مثلاً تصورِ تعلیل مشروط تصدیقات کے مطابق ہے کیونکہ دو مظاہر کے درمیان ربطِ تعلیل کے یہی معنی ہیں کہ ان کا باہمی تعلق شرط و جزا کا تعلق ہے اگر ایک موجود ہو تو دوسرا بالتبع لازم آتا ہے تعلیل کے اصول متعارفہ کا تضمن یہ ہے کہ ہر مظہر کا کسی مخصوص دوسرے مظہر کے ساتھ ہی تعلق ہے۔

بارہ مقولات کو جن کی تفصیل یہاں پر ضروری نہیں ہے کانٹ نے دو انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ریاضیاتی (Mathematical) اور قوائی (Dynamical)۔ حقیقت میں کمیت اور علت کے تصورات تمام مقولات پر حاوی ہیں اور ہر قسم کی تراکیب علمی کی نوعی صورتیں ہیں، اس قسم کی تحویل کی زیادہ ضرورت اس لئے بھی معلوم ہوتی ہے کہ منطقی تصدیقات کی مختلف اقسام کے درمیان کانٹ نے جو حدود و فاصلے قائم کئے وہ قطعاً ناجائز تھے اور ہر صورت میں خالی تصدیقات کا نظریہ مختلف مقولات کے قیام کے لئے کافی نہیں تھا۔

عقل کے تصورات۔ وسیع معنوں میں کانٹ عقل سے تمام ملکۂ علم مراد لیتا ہے لیکن اس کے نزدیک محدود معنوں میں ہمارے ملکۂ علم میں غیر مشروط تراکیب قائم کرنے کے میلان کا نام عقل ہے ادراک احساسات کے ہیولے کو زمانی اور مکانی تمثالات حسیہ میں تبدیل کرتا ہے اور فہم ان تمثالات کو کمیت اور تعلیل کے تصورات کے ذریعے سے مرتب کرتا ہے لیکن محدود معنوں میں عقل کا یہ کام ہے کہ وہ ان کڑیوں کے سلسلے کو جوڑ کر کلیات مطلقہ قائم کرے۔ عقل کا یہ تقاضا ہے کہ زمان و مکان کا آغاز و انجام اور ان کی مطلق حدیں ہونی چاہئیں۔ اکثر مطلق (Maxima) اور اقل مطلق (Minima) کا وجود ہونا چاہئے اور علت و معلول کا سلسلہ ایک علت اولٰے میں ختم ہونا چاہئے یہ اسی فعلیت متحدہ کا تسلسل اور تکمیل ہے جس کا عمل ادراک اور فہم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ترکیب کی اعلیٰ ترین صورت ہے کانٹ ایسی تکمیل مطلق کے تصورات کو (Ideas) Ideen کہتا ہے حالانکہ سترھویں اور اٹھارہویں صدی کے ادبیات میں یہ لفظ محض ادراک کے لئے استعمال ہونے لگا تھا۔ کانٹ اس لفظ کے افلاطونی معنی لیتا ہے جس کے مطابق مثال یا تصور سے وہ معروض فکر مراد ہے جو مطلق ہونے کی وجہ سے تجربے میں نہیں آسکتا۔ وہ کہتا ہے "افلاطون اس سے نہایت اچھی طرح آگاہ تھا کہ ہماری عقل ایسے افکار تک بلند ہو جاتی ہے کہ تجربے کے اندر کوئی شئے ان کے مطابق نظر نہیں آتی" صور ادراک اور مقولات کس طرح تصورات عقلیہ کے متعلق بھی کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ان کی تعداد معین ہے۔ اس کے خیال میں ایسے تصورات تین ہیں۔ تصور روح

تصور کائنات، اور تصورِ خدا، ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اول تجربہ باطنی کا معین علم ہو، دوم تجربہ ظاہری کا معین علم ہو، سوم تمام موجودات کے ماخذ کا معین علم ہو۔ کانٹ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ تصورات ہمارے من گھڑت نہیں ہیں بلکہ عقل کی سرشت میں داخل ہیں اور اس کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ یہ منطق میں تین قسم کے نتائج کے مطابق ہیں (اطلاقی، مشروط اور انفصالی) لیکن یہ مقولات کو تصدیقات کی اقسام سے اخذ کرنے سے بھی بڑھکر زبردستی کا استخراج ہے۔ یہ اس لئے بھی غلط ہے جیسے کہ کانٹ نے اس سے پیشتر خود کہا تھا کہ نتیجے میں جو وظیفۂ فکر استعمال ہوتا ہے وہ اس سے مختلف نہیں جو تصدیق میں استعمال ہوتا ہے (The false subtilty of the Four Syllogistic Figures بدقسمتی سے کانٹ کی تمنائے تنظیم نے اس کی تصنیف کو ضرورت سے زیادہ بھدا بنا دیا۔ لیکن اس کا یہ خیال صحیح ہے کہ روح کائنات اور خدا کے تصورات شعور کی اس غیر ارادی خواہش سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہر جگہ انتہا تک پہنچنا چاہئے سلسلۂ فکر کی آخری کڑی کہیں نہ کہیں کڑی ہونی چاہئے اور فکر کی اساسی ترکیب کی طرح ایک ترکیبِ مطلق قائم کرنی چاہئے۔

انسانی علم کی تحلیل سے جس کی فعلیت تجربے میں ظاہر ہوتی ہے کانٹ کا یہ خیال تھا کہ تمام صور علمیہ دریافت ہو گئی ہیں لیکن صور کی دریافت ان کے اطلاق کے جواز کے مرادف نہیں۔ اوائل میں اس نے ان کی صحت پر کوئی شبہ نہیں کیا۔ اس نے قدرتی طور پر صور ادراک مقولات اور تصورات کو مطلقاً حقیقی سمجھا۔ عقل اپنا عمل کر چکنے کے بعد اپنا امتحان کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ پہلے جس قدر جلد ہو سکے اپنی تعمیر قائم کرے۔ پھر اس کے بعد وہ دریافت کرنے لگتی ہے کہ اس کی بنیاد بھی گہری اور استوار ہے یا نہیں۔ عقل کا پہلا قدم ادعائی ہوتا ہے۔ تلخ تجربے سے جب کچھ دانائی حاصل ہوتی ہے تو عقل متشکک ہو جاتی ہے لیکن تیسرا قدم قوتِ فیصلہ کی پختگی اور کمال کے بعد اٹھایا جاتا ہے اور وہ یہ ہوتا ہے کہ عقل کی قابلیتوں کا تنقیدی امتحان کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا دائرہ عمل کہاں تک ہے۔ نفسی استخراج جو نفسیاتی تحلیل پر مشتمل ہے اس آخری منزل کے لئے محض ایک تیاری ہے اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کون سے صور و قوانین ہیں جن کی پیروی ہمارا علم فطری طور پر کرتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا جواب دینا خارجی استخراج کا کام ہے یہ ہے کہ ان صُور کا استعمال کن شرائط و حدود کے ماتحت ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ میں کانٹ کی خصوصیات کے بیان میں کہہ چکا ہوں اس کو کانٹ کی سب سے بڑی خوبی سمجھنا چاہئے کہ اس نے ایک ایسے قانون کی طرف توجہ دلائی جسے "قانون مدارج ثلاثہ" کہنا چاہئے یہ قانون نہ صرف علم بلکہ مماثل صورتوں میں عام طور پر تمام ذہنی زندگی کے ارتقا کے لئے صحیح ہے۔ کانٹ نے یہاں پر ایک ایسا نقطۂ نظر پیش کیا جس نے اس کے بعد آنے والے مفکرین فشٹے ہیگل سینٹ سائمن اور کونٹ کے ہاں بڑی اہمیت اختیار کی۔ اس نے بتایا کہ ارتقا اس طرح خطِ مستقیم پر نہیں چلتا جس طرح کہ دورِ تنویر میں خیال کیا جاتا تھا۔

اگر زمان و مکان وہ صُور ہیں جن کے تحت ہر شے ہمیں مدرک ہوتی ہے تو کوئی ایسا مظہر تجربے میں نہیں آسکتا جو زمانی اور مکانی نہ ہو اور جو زمان و مکان کے قوانین کے ماتحت نہ ہو۔ ریاضیاتِ عملی کی صحت و صداقت کا مدار اسی پر ہے۔ اگرچہ اس کی بنا عقلِ نظری پر ہے جو تجربے سے آزاد ہے تاہم ریاضیاتی اصول تمام ممکن تجربات کی نسبت صحیح ہیں کیونکہ ان میں محض انہیں قواعد کو مرتب کیا گیا ہے جو زمان و مکان کے قوانینِ عامہ سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ بات بھی ہے کہ یہ قوانین فقط اشیاء کی صورتِ مُدرکہ یا بالفاظ دیگر صرف مظاہر اشیا کی نسبت صحیح ہو سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اپنے شرائط ادراک کو ذات وجوہر اشیا کے شرائط قرار دے لیں اور نہ ہی ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ اپنے صورِ ادراک کی نسبت یہ کہیں کہ ان کے سوا دیگر صور ممکن نہیں ہم زمان و مکان کی نسبت صرف انسانی نقطۂ نظر سے گفتگو کر سکتے ہیں ریاضیات کے قوانین عقلِ نظری کے قوانین ہیں اور انسانوں کیلئے جس قدر تجربہ ممکن ہے سب پر ان کا اطلاق ہوتا ہے لیکن ہمارا علم اسی تجربے اور مظاہر تک محدود ہے۔

یہی بات معقولات کی نسبت بھی صحیح ہے چونکہ وہ ہمارے صورِ فہم ہیں اس لئے ہم جو کچھ سمجھ سکتے ہیں صرف انہیں صور کے ماتحت سمجھ سکتے ہیں اور ہمارے ہر مفہوم کو لازماً ان کے ماتحت ہونا پڑتا ہے۔ تجربے کے لئے فقط یہی لازمی نہیں ہے کہ کوئی شے زماناً یا مکاناً یا دونوں حیثیتوں سے مدرک ہو، اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مظاہرِ مدرکہ کو ایک خاص معین طریقے سے متحد کیا جائے۔ تجربے کے لئے صرف عملی ریاضیات ہی نہیں بلکہ

عملی منطق کی بھی ضرورت ہے۔ سمجھنے کے لئے تمام مظاہر کو کمیت اور علیت کے تصورات کے تحت میں لانا پڑتا ہے۔ کمیت کے تصور کی وجہ سے کوئی کھانچا یا خلیج ممکن نہیں رہتی امتداد یا مقدار کا گھٹنا یا بڑھنا تسلسل کے ساتھ واقع ہوتا ہے تعلیل کا تصور اتفاق، اور علتِ مطلقہ کو مانع ہوتا ہے کیونکہ اگر اصول تعلیل صحیح ہے تو ہر مظہر کسی دوسرے مظہر سے متعین ہوگا اور یہ دوسرا مظہر کسی تیسرے مظہر سے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلا جائیگا معقولات کے مطابق جتنے اساسی اصول متعارفہ ہیں، کانٹ کے نزدیک وہ تمام ایک ہی اساسی اصول یعنی اصولِ تسلسل سے اخذ ہو سکتے ہیں (Axiom of Continuity) لیکن افسوس ہے کہ کانٹ نے شرح وبسط سے اس خیال کی تکمیل نہیں کی۔ اصولِ تعلیل اسی عام اصول کی ایک صورت ہے جو ربطِ مسلسل کا متقاضی ہے۔ یہ کہ اس تقاضے کا پورا کرنا تجربے کی ایک شرط ہے کانٹ مفصلہ ذیل طریق سے ثابت کرتا ہے۔ اگر تجربے اور محض تخیل میں کوئی فرق ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے کہ تجربے میں مظاہر ایک متعین ترتیب میں قانون کے مطابق یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور میں اپنی مرضی سے اس سلسلے کی کڑیوں کو آگے پیچھے نہیں کر سکتا جیسے کہ میں محض خواب اور تخیل میں کر سکتا ہوں اور نہ ہی میں مظاہر کے تسلسل ہی کو توڑ سکتا ہوں حالانکہ خواب میں بیچ کی کڑیوں کو چھوڑ کر میں ہر طرح سے ادھر سے ادھر جست کر سکتا ہوں۔ قانون تسلسل جس کے اندر مکان ومقدار اور قانون اضافاتِ تعلیلی دونوں شامل ہیں، تمام مظاہر کے لئے صحیح ہے کیونکہ اس کے اندر وہ عام شرائط آجاتے ہیں جن کے ماتحت تخیل کے مقابلے میں حقیقی تجربہ حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم تجربے کے امکان کے اصول قائم کر کے اولیاتی (Apriori) طور پر تمام ممکن تجربے کی نسبت انہیں صحیح قرار دے سکتے ہیں وولف نے یہ لاحاصل کوشش کی تھی کہ اصول تعلیل کو اصول تناقض سے اخذ کرے یا لفاظ دیگر اس کا خالص منطقی ثبوت مہیا کرنا چاہا تھا لیکن کانٹ اس کا علمیاتی ثبوت دینا چاہتا ہے جس کے لئے وہ مدرسیت کی ایک کثیف اصطلاح (Transcendental یعنی ماورائی) کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس کی صداقت کی بنا یہ قرار دیتا ہے کہ تعلیل تجربے کے لئے ایک شرطِ لازم ہے۔ لیکن یہاں بھی زمان ومکان کی طرح تصدیق کے ساتھ تحدید بھی وابستہ ہے۔ قانون تسلسل جس کے اندر قانون تعلیل بھی داخل ہے فقط تجربے ہی کے لئے ایک شرطِ لازم ہے۔ جس طرح جیومیٹری ایک محض وہمی چیز ہو جائے اگر مکان تمام

خارجی تجربے کے لئے شرط نہ ہو اسی طرح قانون تعلیل اور تسلسل کا عام قانون بھی محض ایک ذہنی اصول رہ جائیں۔ اگر وہ حقیقی تجربے کے لئے شرط نہ ہوں۔ تجربہ، جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے، ایک ایسی ترکیب ہے جو تمام دیگر تراکیب کو حقیقت کا جامہ پہناتی ہے۔ ہمیں صرف مظاہر کا علم حاصل ہوتا ہے ہم ذوات اشیاء سے واقف نہیں ہوتے بلکہ ان کو اسی طرح جانتے ہیں جس طرح کہ صورِ ادراک اور صورِ فہم میں ڈھل کر انسانی نقطۂ نظر سے وہ ہمارے سامنے آتی ہیں۔

عقل کے تصورات کا کوئی خارجی استخراج یا ماورائی ثبوت ممکن نہیں۔ ان تصورات میں غیر مشروط کی طرف حوالہ ہوتا ہے لیکن تجربے کے اندر جو کچھ ہے وہ مشروط اور محدود ہے اس لئے صورِ ادراک اور معقولات کے بارے میں امکانِ تجربہ سے جو ثبوت پیش کیا گیا تھا وہ یہاں ممکن نہیں ہو سکتا۔ تصورات عقل کے اندر وحدت کے تقاضے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن تجربے کے اندر کی کوئی شئے ان کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ تجربہ کوئی ایسی کلیتِ مطلق پیش نہیں کر سکتا جس طرح کی کلیت کے تصوراتِ عقل مختلف صورتوں میں متقاضی ہیں۔ زمان و مکان اور سلاسلِ مقادیر و شرائط میں ہم ہمیشہ آگے کی طرف بڑھ سکتے ہیں لیکن یہ کبھی ثابت نہیں کر سکتے کہ آیا کوئی انتہائے مطلق ممکن ہے یا نہیں۔ اس لئے صورِ ادراک و معقولات کے غیر مماثل تصورات پر کسی سائنس کی بناء نہیں رکھ سکتے۔

اس میں شک ہے کہ تین اصنافِ صُور میں جو امتیاز قائم کیا وہ اس قدر پائن بھی ہے یا نہیں۔ کیونکہ کانٹ کے متصور زمان و مکان اور تسلسل و تعلیل میں ایک ایسی تکمیل اور کمال پایا جاتا ہے کہ تجربے میں کوئی شئے ان کے مطابق نہیں۔ تسلسل ایک ایسا تصور ہے کہ تجربہ محض اس کے قریب پہنچ سکتا ہے اور تسلسل مطلق تجربے میں کہیں نہیں ملتا۔ کانٹ جن کو صور کہتا ہے وہ حقیقت میں کچھ مجردات اور نصب العین ہیں جو ہم اپنے علم کی فطرت کے مطابق قائم کرتے ہیں اور اپنی تحقیقات کے لئے پیمانوں اور قاعدوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس لئے اساسی اصولِ متعارفہ ثابت شدہ حقائق نہیں بلکہ محض مفروضات ہیں کانٹ اپنے 'ماورائی' ثبوت میں تجربے سے جو مفہوم مراد لیتا ہے، وہ خود ایک نصب العین ہے اور انہیں معنوں میں ہیوم (جس کے اصولِ تعلیل کے خلاف اعتراضات کا کانٹ نے جواب دینے کی کوشش کی) تجربے کا منکر تھا۔ اس لحاظ سے کانٹ نے ہیوم کے مسئلے کو حل نہیں کیا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ حل پذیر بھی نہیں۔

لیکن کانٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس مسئلے کے یا یوں کہو کہ علم انسانی کے ایک ایسے پہلو کو نمایاں کیا جس کو ہیوم نے نظرانداز کر دیا تھا اور اس کی اس کوشش کی وجہ سے نظریۂ علم میں بہت ترقی ہوئی۔ اپنے ترکی پر نیکی اصول کے ذوق و شوق میں اس نے اپنے طرز استدلال کو واقعیت سے زیادہ ثبوت آفریں خیال کیا بجائے اس کے کہ وہ صُور کو تو مین نمونے اور توقعات سمجھنے پر اکتفا کرتا اس نے حقیقت پر ان کے اطلاق کا لازمی ثبوت مہیا کرنے کی کوشش کی اور اس میں اس کو ناکامی ہوئی۔

مظاہر اور ذوات اشیاء

عقل نظری کے امتحان سے کانٹ جس نتیجے پر پہنچا وہ یہ تھا کہ اگرچہ ہمارے فکر میں ایسے اصول و صور پائے جاتے ہیں جو تجربے سے اخذ نہیں کئے گئے لیکن عالم تجربہ کے باہر ان کا اطلاق جائز نہیں ہو سکتا۔ ان کا ماخذ تجربی نہیں لیکن ان کا اطلاق صرف تجربے کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ ہم کو جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ صُور ادراک اور معقولات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے اس لئے ہمارے علم میں جو کچھ آتا ہے وہ مظہر ہوتا ہے نہ کہ شئے کماہی (Thing in itself)۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ شئے بذات خود یہ جوہر یہ عقلی وجود اور یہ ماورائی شئے کیا ہے اور ہم کو کسی ایسی شئے کے وجود کو فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے۔

اس مسئلے کی بحث میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ "شئے بذات خود" کا مسئلہ جو کانٹ کی ابتدائی بحثوں میں اس قدر نمایاں تھا وہ خاص طور پر کانٹ کی توجہ کا معروض نہیں تھا اس کا اصل مقصد یہ دریافت کرنا تھا کہ حصول علم کے لئے محض ادراک کے علاوہ ہمارے پاس اور کون سے ملکات ہیں۔ اسے معلوم ہوا کہ شرائط علم سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ علم محض مظاہر ہی کا ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے تحقیق طلب مسئلہ یہ تھا کہ عقل کا تجربے سے کیا تعلق ہے نہ یہ کہ معروض علم کا اصلی ماخذ کیا ہے تاہم یہ قدرتی بات تھی کہ یہ مسئلہ اور اس کے لازمی نتائج خاص طور پر توجہ کش ہوں۔

اس سوال کا جواب کہ شئے بذات خود کیا ہے کانٹ یہ دیتا ہے کہ نہ مجھے معلوم ہے

اور نہ معلوم کرنے کی حاجت ہے کیونکہ وہ کبھی تجربے کے اندر نہیں آسکتی کیونکہ تجربے کے تمام معروضات مظاہر ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ شئے بذات خود ہمارے اندر ہے کہ ہمارے باہر۔ شئے بذات خود یا جوہر کا تصور ایک تجریدی اور سلبی تصور ہے جس تک ہم مسلے کے شرائط و حدود کی تحقیق میں آپہنچتے ہیں۔ لیکن کئی مقامات پر کانٹ کے الفاظ میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ شئے نامعلوم کا تصوریتی انداز میں تصور کیا جائے جو لائبنیز کے عالم مونادات کے غیر مماثل نہیں (اس سلسلے میں یہ مماثلت دلچسپی سے خالی نہیں کہ لائبنیز بھی عالم محسوسات کے مقابلے میں عالم مونادات کو عالم عقلی کہتا ہے) یہ صحیح ہے کہ کانٹ نے بڑے زور شور سے یہ کہا کہ لائبنیز کو کوئی علمی حق حاصل نہیں تھا کہ الہیاتی تصوریت کی تعمیر میں تمثیل سے کام لے لیکن باوجود اس کے خود اس کے اپنے شعور کی تہ میں یہ تصور اُبھرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ہم ابھی آگے چل کر دیکھیں گے کہ جہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جس جگہ علم ممکن نہیں وہاں ایمان ممکن ہے وہاں وہ عملاً تمثیل کو جائز ٹھہراتا ہے۔ صرف جہاں وہ خالص نظری نقطۂ نظر سے بحث کرتا ہے وہاں وہ ذات شئے کو مطلقاً سلبی تصور قرار دیتا ہے۔

کانٹ نے ذات شئے کی ہستی پر کبھی شک نہیں کیا۔ عام نقطۂ نظر کے مطابق اس کا بھی خیال ہے کہ وجود مطلق ہے اپنی تنقید میں وہ فقط اس کی نسبت علم کا تعین اور اس کی تحدید کرنا چاہتا ہے لیکن دوران تحقیق میں وہ ضمناً اس مفروضے کے وجوہ و دلائل بھی قائم کرنے لگتا ہے کہ مظاہرہ سے علاوہ اور ان سے زائد بھی کسی شئے کا وجود ہے۔ کانٹ نے اس قسم کے تین وجوہ بیان کئے ہیں۔ اول یہ کہ ایک غیر اغلب اور ناجائز مفروضہ ہوگا کہ زمان و مکان اور معقولات کے مطابق ہمارا انداز علم فقط ایک واحد انداز علم ہے اور اس کے سوا کوئی انداز ممکن نہیں ایسا کرنے سے ہم اسی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوں گے جس کے لوگ کوپرنیکس سے پہلے مرتکب تھے جب وہ اس زمین کے نقطۂ نظر کو علی الاطلاق صحیح سمجھتے تھے۔ ذات شئے کا تصور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہمارا علم ہماری فطرت سے متعین ہوتا ہے اور اشیا ہم کو جس طرح محسوس ہوتی ہیں اس کے تعین میں ہماری فطرت بھی ایک متعاون عنصر ہے۔ دوسرے یہ کہ ہماری فطرت میں صرف صور علمیہ پائی جاتی ہیں ان کا مظروف یا مادہ خارج سے آتا ہے اور اس کی طرف ہمارا انداز انفعالی

ہوتا ہے۔ اس مظروف علم کی بھی لازماً کوئی علت ہونی چاہیئے۔ اپنے ایک نقاد کے جواب میں کانٹ کہتا ہے "ذوات اشیا تجربی ادراک کا مادہ پیش کرتی ہیں اور ملکۂ تخیل اپنی حیثیت کے مطابق اُن سے متعین ہوتا ہے"۔ تیسری دلیل جسے ہم مفصل بعد میں بیان کریں گے۔ یہ ہے کہ عقل جب تجربے کے حدود سے ماورا جانا چاہتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی رائے ہیں ان تناقضات کا حل صرف اسی طرح سے ممکن ہے کہ مظاہر اور ذواتِ اشیا میں تمیز قائم کی جائے۔

کانٹ کے سب سے پہلے نقادوں کو اس کی ذوات اشیا کے متعلق جو دقت محسوس ہوئی وہ مذکورالصدر دلائل میں سے دوسری دلیل کی وجہ سے تھی پہلی اور تیسری دلیلوں پر انھوں نے بحث نہیں کی۔ ایک کتاب میں جس کا عنوان ہے "یقین کی نسبت ڈیوڈ ہیوم کا فلسفہ، یا تصوریت اور موجودیت" David Hume uber, den Glanben, oder, Idealismus und Realismus (1787) ۔ یعقوبی (Jacobi) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنے نظریہ کے متوافق کانٹ کو چاہیئے تھا کہ تصورات کے علاوہ تمام وجود کا انکار کر دے اور فقط خالص نفسی تصوریت کا قائل ہو۔ "ذات شئے" کو اپنے احساسات کی علت سمجھنا کانٹ کے نظریۂ تعلیل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تعلیل محض ایک صورتِ فہم ہے جس کا صحیح اطلاق صرف عالم تجربے کے اندر ہو سکتا ہے۔ اسی قسم کے اعتراض کچھ سال بعد جی، ای شولتزے (G.E. Schulze) اپنی گمنام کتاب انیسڈیمس (Aenesidemus) میں شائع کیا۔ کانٹ کے نقطۂ نظر سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کی بنا خود کانٹ کا اپنا معنی خیز اور اساسی خیال ہے کہ ہمارے علم کی تصدیق اور اس کی تحدید کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے۔

کانٹ کا نظریہ بالکل بے تناقض ہوتا اگر وہ محض اس دعوے پر اکتفا کرتا کہ مادۂ علم صورتِ علم سے اخذ نہیں ہو سکتا یا متغیر اور جزئی عناصر علم کے عمومی خاکے میں سے پیدا نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام احساسات بند ہو جائیں تو تجربہ ممکن نہیں رہتا۔ لیکن یہ سوال کہ احساسات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفۂ انتقادیت یا نظریہ علم سے تعلق نہیں رکھتا ہیوم کو اس کا صحیح اندازہ تھا اس لئے اس نے اپنی کتاب "فہم انسانی" میں کہا کہ احساسات کا مآخذ ناقابل فہم ہے۔ اور یہ سوال اس بحث سے متعلق بھی نہیں۔ اس مسئلے کی نسبت

کی نسبت کانٹ کی حیثیت بھی وہی تھی جو ہیوم کی تھی۔
بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ ذات شئے کو صرف مادۂ علم ہی کی علت نہیں بلکہ صور فہم کی بھی علت قرار دیتا ہے جن کے ماتحت یہ مادہ ہمارے علم میں مرتب ہوتا ہے۔ اگر بات یونہی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ماخذ کا سوال مادۂ علم کی طرح صورت علم کی نسبت بھی پیدا ہوتا ہے خصوصاً ادراکات کی نسبت فلسفۂ کانٹ میں جا بجا یہ اشارے پائے جاتے ہیں کہ اشیا کا اس مخصوص طریقے یعنی ابعاد ثلاثہ میں مدرک ہونا ضرور ذوات اشیا کی اپنی فطرت کی وجہ سے ہوگا یہاں تک کہ ادراکات کی عام وضعت اور ربط کو کانٹ شئے ماورے کی طرف منسوب کر دیتا ہے (Critique of Pure Reason 1st edition p. 494) اس طرح سے نہ صرف مادۂ علم بلکہ صور علمیہ بھی ذوات اشیا کی پیداوار بن جاتے ہیں۔ چونکہ صور علمیہ کا اطلاق اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ جوہر اشیا اپنے انداز عمل میں غیر متبدل ہو، اس لئے بربنا صور حاصل کردہ علم ہمیشہ مشروط یا غیر اطلاقی تو رہیگا لیکن محض مظہری یا اعتباری ہونے کی نسبت اس کی حیثیت بہت زیادہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے یہ پتہ چلیگا کہ شئے بذات خود کس طرح عمل کرتی ہے۔ جب اس نکتے کے متعلق وضاحت پیدا کی جائے اور اس کے تمام نتائج اخذ کئے جائیں تو کانٹ کے تمام نظام کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس کی محض اولیاتی اور مظہری کیفیت محدود ہو جاتی ہے اور تمام تناقض رفع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کانٹ کے فلسفے کے ان تینوں پہلوؤں کا مدار مادہ اور صورت کے مطلق فرق پر ہے لیکن اس بیّن تفریق پر خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے بھی بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

ذات شئے کو صورت علم اور مادۂ علم دونوں کی علت قرار دینے پر بھی اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا کانٹ مقدمہ میں کہتا ہے کہ کوئی معین بات اس کی نسبت نہیں کہی جا سکتی۔ یہ ہر حالت میں ایک نامعلوم شئے رہتی ہے۔ جس کی نسبت کوئی علمی تعین و تشخص ممکن نہیں۔ لیکن باوجود اس کے تمام ادیان اور نظامات فلسفہ اس کے تعین کی کوشش میں لگے رہے۔ اس امر میں کانٹ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے دینی اور مابعد الطبیعاتی تخیلات کے فلسفیانہ مقام کا تعین کر دیا۔ تقلیدی اور فطری مذہب روحیت اور مادیت، احدیت اور تکثیر کا مناقشہ اسی ہستی مجہول کی نسبت ہے۔

کانٹ سے پہلے کسی نے سائنس اور تخیلی افکار کی حدِ فاصل کا ایسی وضاحت سے تعین نہیں کیا تھا۔

فلسفۂ تخیلی کا انتقاد

عقل کے تصورات کا معروضی استخراج (Objective deduction) ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے روح کائنات اور خدا کے تصورات کی بنا پر ایسے علوم قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کی پرواز تجربے سے ماورا ہے۔ کانٹ نے ان نام نہاد علوم تخیلی نفسیات، تخیلی کونیات اور تخیلی دینیات پر خاص طور پر تنقید کرکے اپنے اس نظریہ کی تصدیق کی جس پر وہ تصورات کی قدر و قیمت کے متعلق اپنی عام تحقیق میں پہنچا تھا۔

تخیلی نفسیات کی تنقید

یہ اعتقاد کہ روح کی نسبت یہ ثابت کرنا ممکن ہے کہ وہ جسم سے الگ ایک مستقل جوہر ہے ایک غلط انتاج پر مبنی ہے۔ شعور کی فعلیت میں جو عام وحدت پائی جاتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ شعور کی تہ میں ایک بسیط جوہر پایا جاتا ہے۔ ترکیب سے جوہر کا انتساج کیا گیا ہے۔ لیکن ایسا کرنے کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں محض صورت فعلیت سے ہم کو یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کے جوہر کی ماہیت کیا ہے۔ شعور کوئی ایک سادہ اور جزئی ادراک نہیں بلکہ ایک صورت ہے جو تمام ادراکات میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ نفسیات ایک خالص تجربی سائنس ہے جس سے ہم کو کسی ہستی یا کسی ایسی صفات کا علم نہیں ہوتا جو تجربے کے معطیات میں سے نہیں ہیں۔ اس سے ہم کو کوئی حق حاصل نہیں کہ طبعی اور نفسی مظاہر کے فرق کو دو مختلف قسم کے جواہر کا فرق قرار دے لیں۔ یہ اپنے اقتدار ادراک کے فرق کو ان کا فرق سمجھ لینے کے برابر ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ جو مظاہر کا جوہر ہے وہی باطنی مظاہر کا بھی جوہر ہو۔

اگر حقیقت یہی ہو تو تمام ثنویت کا خاتمہ ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام مشکلات بھی رفع ہو جائیں جو نفس اور بدن کے باہمی تعامل کو سمجھنے کے متعلق پیدا ہوتی ہیں۔

(ب) تخیلی کونیات کی تنقید

کائنات یا فطرت کو ایک کلیت تصور کرنے کے لئے یہ مقدم ہے کہ کمیت اور تعلیل کے تصورات کو تجربے کے حدود سے باہر لے جائیں کیونکہ تجربے میں صرف زمان و مکان کے محدود اجزا اور علت و معلول کا ایک نامکمل سلسلہ ہمارے سامنے آتا ہے لیکن ایسا کرنے سے بہت سے تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کے اندر باہم تناقض قضایا میں سے ہر ایک کو صحیح ثابت کر سکتے ہیں جو اس امر کی علامت ہے کہ ہم اپنے علم کے حدود سے باہر قدم رکھ رہے ہیں۔ کانٹ چار مقولات اور چار اقسام تصدیقات کے مطابق اس قسم کے چار تناقضات پیش کرتا ہے لیکن ان کو تین میں تحویل کر سکتے ہیں جن میں سے پہلے دو میں زمان و مکان و مادہ پر کمیت کے تصور کا اطلاق کیا گیا ہے اور تیسرے کے اندر علت کا تصور پایا جاتا ہے۔

۱۔ **اثباتِ دعویٰ** (Thesis) زمانہ کے لحاظ سے کائنات کے آغاز اور مکان کے لحاظ سے اس کے حدود کا ہونا لازمی ہے کیونکہ لامتناہی سلسلہ قیاس میں نہیں آسکتا۔

نفیٔ دعویٰ۔ کائنات کا آغاز اور اس کے حدود نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے آغاز سے پہلے ایک خالی زمانہ ہوا اور اس سے خارج میں خالی فضا ہو اس حالت میں نہ اس کا آغاز متصور ہو سکیگا اور نہ اس کے حدود کیونکہ خالی زمان اور خالی مکان میں، وقت کے مختلف لمحوں یا مکان کے مختلف مقامات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔

۲۔ **اثباتِ دعویٰ**۔ تجزیۂ مادہ سے ہم لازماً آخر میں مطلقاً بسیط اور ناقابل تقسیم ذرات یا مونادات تک پہنچیں گے۔

نفیٔ دعویٰ جو چیز ہمارے ادراک یا وہم میں آسکتی ہے قابل تقسیم ہوتی ہے اور مطلقاً بسیط اور لا یتجزیٰ ہونے کے تجربے میں کہیں شہادت نہیں ملتی

۳۔ **اثباتِ دعویٰ** اگر ہم معلول سے علت کی طرف جائیں تو ہم آخر میں ایک ایسی علت پر پہنچیں گے جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں ہے۔ اگر یوں نہ ہو تو کسی شے کی مکمل علت معلوم نہ ہوگی۔ لہٰذا دنیا کے تمام حادثات سے متقدم ایک علتِ مطلقہ ہونی چاہئے۔ یا شاید بہت سی عللِ مطلقہ بھی ہو سکتی ہیں یعنی کہ ذی اختیار ہستیاں۔

نفیٔ دعویٰ علت العلل یا علتِ مطلقہ متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی علت اپنے معلول کے ساتھ کسی قانون کے ذریعے سے وابستہ نہیں ہوگی لیکن کوئی ایسی بات تو ہونی چاہئے جو علتِ مطلقہ سے ایک خاص متعین لمحے میں عمل شروع کرائے۔

کانٹ کے نزدیک ان تینوں سوالوں کے جوابات مشکوک ہی رہتے ہیں۔ یہاں پر ہمارے تصورات اور تجربے میں عدم تطابق واقع ہوتا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ تصورات کی وسعت کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے یا تجربے کی کوتاہی سے ہم تجربے پر الزام نہیں دے سکتے کیونکہ تجربے ہی کی وجہ سے ہم مقولات اور تصورات میں حدِ فاصل قائم کرتے ہیں لہٰذا قصور یا تصورات کا ہے یا ہمارے طریق اطلاق کا۔ کانٹ کے نزدیک اثباتِ دعویٰ اور نفیٔ دعویٰ میں دو مختلف اغراض کی نمائندگی ہوتی ہے۔ اثباتِ دعویٰ ادعائیت کے نقطۂ نظر کو ظاہر کرتا ہے اور ساتھ ہی اس سے عملی اغراض بھی پورے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسان سلسلۂ افکار کی انتہا چاہتا ہے عام فہم اور عام پسند نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ نفیٔ دعویٰ کی بنا تجربیت اور خالص علمی اغراض ہیں لیکن اس میں ایسے نتائج مضمر ہوتے ہیں جن میں عملی اغراض خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔

کانٹ کے نزدیک پہلے دو تناقضات تیسرے سے مختلف قسم کے ہیں پہلے دو میں اثباتِ دعویٰ اور نفیٔ دعویٰ دونوں غلط ہیں۔ کائنات نہ محدود ہے اور نہ غیر محدود۔ مادہ نہ مطلقاً قابلِ تقسیم ہے اور نہ مطلقاً لا یتجزیٰ۔ جب ہم صورت ادراک اور شئے بذاتِ خود میں تمیز قائم کرتے ہیں تو یہ مسائل بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ادراکِ انظامی (Apperception) ایک متوالی ترکیب ہوتا ہے جس میں ایک جز سے

جزو کے طرف قدم اٹھایا جاتا ہے اس میں صرف مسلسل تقدم و تتابع
ہے۔ اور انتہا و اتمام ناممکن ہوتا ہے کیونکہ فکر کا قدم ہر قائم شدہ حد
پڑ سکتا ہے۔ ہمارا فکر جو ہر لمحہ نئے مسائل و مراحل پیدا کرتا رہتا ہے جو کچھ اس
صحیح ہے ہم اس کو جواہر اشیا کے طرف منتقل کرنے کے مجاز نہیں، کائنات
بت سمجھنے کی اہمیت ہمارے لئے صرف یہی ہے کہ یہ ہماری تحقیق کے لئے
نہ اور رہبر ہے جس کی وجہ سے ہم اپنی دریافت کو کہیں پر جلدی سے ختم
بیٹھتے۔ یہ معلوم کر لینا مشکل نہیں ہے کہ اگرچہ کانٹ اپنے خیال میں اثبات
ر نفی دعوی دونوں کو رد کر دیتا ہے، لیکن در اصل وہ نفی دعوی کو جائز
ے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ یہ خالص عملی اغراض
ہے۔ نفی دعوی میں لامتناہی کو ایک اختتام ناپذیر عمل جاری کی صورت
ں کیا گیا ہے نہ کہ ایک مکمل اور موجود صورت میں کیونکہ مکمل اور موجود
ہے کے تصور میں تناقض داخل پایا جاتا ہے۔ علت مطلقہ کے تصور سے سرزد
اے تناقضات کی نسبت کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اثبات دعوی اور نفی
ونوں صحیح ہو سکتے ہیں، پہلا جوہر شے کی نسبت اور دوسرا مظاہر کی نسبت۔
یں علت و معلول کا سلسلہ بے استثنا مسلسل ہوتا ہے۔ اگر کوئی مظہر
علیل کے تحت نہ ہو تو وہ محض ایک دھوکہ ہوگا لیکن ہر حالت میں مسبب
ر شے کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتا مظہری یا تجربی ہستی ہونے کی حیثیت سے
کا عمل ہمیشہ قانون تعلیل کے تحت ہوتا ہے، لیکن اپنی ذات کے لحاظ
ر عقلی حیثیت سے اسے آزاد ہی سمجھنا چاہیئے اس کی عقلی حیثیت کی نمود
ں مظہر میں نہیں ہوتی، لیکن وہ ان تمام اعمال کی علت ہے جو تجربی حیثیت
ے سے سرزد ہوتے ہیں۔ کانٹ یہاں پر اختیار ارادہ کی حیثیت کو ثابت
یں چاہتا، بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر ہم عملی اغراض سے اختیار میں
نا چاہیں تو یہ اعتقاد تجربی حیثیت کے مطابق قانون ہونے کے تناقض
وگا۔ لیکن اس کے ثبوت میں اس کو کامیابی حاصل نہیں ہوئی کیونکہ
ر عقلی پر اضافت زمانی کا اطلاق نہیں ہو سکتا تو یہ جوہر تجربی حیثیت

کی علت کس طرح بن سکتا ہے اور اگر تجربی پہلو کو عقلی پہلو کا معلول قرار دیں تو تجربہ کی خاص منظری توجیہ خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ آخر میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ نفس انسانی کی عملی حیثیت بھی اپنے اختیار سے منتخب کی ہوئی نہیں۔ اس لحاظ سے کانٹ کا یہ قابل تعریف نظریۂ اختیار نہیں بلکہ جبری تعلیم ہے۔ عقلی حیثیت ناقابل تغیر ہے اور یہی انسانی اعمال کے تمام سلسلے کو متعین کرتی ہے۔

تخئیلی دینیات کی تنقید

کانٹ کے نزدیک خدا کا تصور عقل کے اس تقاضے کا اظہار ہے کہ تمام سلسلے کہیں نہ کہیں جا کر ختم ہو جاتے چاہئیں اور ان سب کا کوئی ایک مرکز ہونا چاہیئے اگر عقل ذات واجب الوجود کی ہستی کے دلائل مہیا کرسکے جو حقیقی شے کی خالق ہے تو یہ مقصد پورا ہو جائے۔ یہ تصور عقل کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اس قسم کا تقاضا عقل انسانی میں پایا جاتا ہے۔ کانٹ ایک طرف تو سائنس کا حوالہ دیتا ہے جو فطرت کی تمام قوتوں کو ایک واحد قوت میں تحویل کرنے میں کوشاں ہے اور دوسری طرف یہ کہ قومی مذاہب رفتہ رفتہ توحید کی طرف آتے جاتے ہیں علم کا یہ نصب العین نہایت اہم اور معنی خیز ہے۔ لیکن یہ اور بات ہے کہ ہم کہاں تک اسکے مجاز ہیں کہ اس نصب العین کو ایک خارجی وجود یا ایک شخصی ہستی قرار دے لیں۔ خدا کی ہستی کی مناسب دلیل وجودیاتی دلیل (Outological Proof) ہے اتمام دیگر دلائل جس کی صحت کو صحیح فرض کرکے قائم کئے جاتے ہیں اس دلیل میں خدا کی ہستی کا اس کے تصور سے استناج کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دلیل سے فکر اسی حالت میں اپنے نصب العین پر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ہم اس سے ایک ایسے تصور تک پہنچ سکیں جس کا معروض متصور ہونے کے ساتھ لازماً موجود بھی ہو۔ اگر یوں ہو جائے تو ہم ایک ایسی شئے کے تصور تک پہنچ جائیں جس کی بنائے ہستی خود اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ لیکن کانٹ کی رائے ہے کہ ایسی دلیل میسر نہیں آتی۔ ہم کسی شئے کے تصور سے اس شئے کی وجود کا استناج

نہیں کر سکتے یہ ہو سکتا ہے کہ تصور بالکل صحیح اور مکمل ہو لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس تصور کا معروض حقیقت میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ ہستی دوسری صفتوں کی سی صفت نہیں، ہستی کا یہ مطلب ہے کہ ایک شئے جس طرح ہم کو اپنے صفات کے ساتھ متصور ہوتی ہے وہ اس لمحہ میں حقیقت میں بھی موجود ہے۔ کسی تصور کے معروض کی ہستی کو فرض کرنے سے اس کے صفات میں کوئی اضافہ نہیں کیا جاتا۔ تصور کے لحاظ سے ایک سو حقیقی سکوں میں ایک سو ممکن سکوں سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا اسلئے اسمیں حقیقۃً ذرا سا بھی تناقض نہیں کہ ہم کسی شئے کا مکمل تصور قائم کریں اور اس کے ساتھ ہی اس کو معدوم بھی سمجھیں کسی شئے کے موجود ہونے کا ہم کو اس امر سے یقین ہوتا ہے کہ ہمارے تجربے کی مربوط کلیۃ میں اس کا ایک مقام ہے اور دیگر اشیاء، اور اس کے مابین قانون کے مطابق ایک ربط پایا جاتا ہے اس تجربی ربط کے سوا وجود کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا محض یہی امر کہ ایک تصور کے اندر تناقض نہیں پایا جاتا۔ اس کی طرف وجود کو منسوب کرنے کے لئے کافی نہیں۔

وجودیاتی دلیل کا مبدا، فکر ہے اور اس میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تجربے کی مدد کے بغیر فکر سے وجود تک پہنچ جائیں۔ لیکن اس کے علاوہ دیگر دلائل تجربے سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ کونیاتی دلیل اس امر سے قائم کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی شئے کا وجود ہے مثلاً خود میرا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس کی کوئی مطلقاً واجب علت ہوگی۔ اس دلیل میں اصول تعلیل کا تمام ممکن تجربے سے ماورے اطلاق کیا جاتا ہے اور علت و معلول کے سلسلے کو ایک مطلقاً واجب ہستی پر ختم کیا جاتا ہے جس کی علت وجود خود اس کے اپنے اندر پائی جاتی ہے۔ اصول تعلیل فی نفسہ ایک مسلسل نسبت تسبب کے اندر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف لے جاتا ہے۔ ایک ذات واجب الوجود کو فرض کرنے میں کونیاتی دلیل، وجودیاتی دلیل کی صحت کی بناء پر قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ایسی ذات کی ہستی کو تسلیم کیا جاتا ہے جو خود ہی اپنا باعث وجود ہے یا بالفاظ دیگر جس کے وجود کا اس کے تصور سے استناج کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی انتہائی تکمیل ہمارے لئے ممکن نہیں ہمارا خدا کا تصور خواہ کیسا ہی بلند کیوں نہ ہو

ہم پھر بھی اس سوال سے باز نہیں رہ سکتے یہ خدا کہاں سے آیا۔ کانٹ کا خیال ہے کہ یہاں پر عقل انسانی کے آگے ایک ناقابل عبور خلیج آجاتی ہے جسکو پر کرنیکا خیال محض ایک دھوکہ ہے۔

کونیاتی دلیل کا ماخذ یہ عام تجربہ ہے کہ کچھ موجود ہے لیکن طبیعی بنیاتی (Physico Theological) دلیل فطرت کا نظم اور تحقق مقصد سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن کانٹ یہ سوال کرتا ہے کہ ہم کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ نظم اور غایت پروری فطرت کے اندر عارضی ہے یعنی خارج سے داخل کردہ ہے اور یہ فطرت کے اپنے عناصر و قوانے کے قوانین کا نتیجہ نہیں اسکے علاوہ یہ دلیل صرف یہی ثابت کرتی ہے کہ کائنات کا کوئی معمار اور ناظر ہے جو اپنے سے خارج میں موجود مادے کو ترتیب دیتا ہے۔ اس سے کسی خالق کا ثبوت نہیں ملتا ہستی مطلق کے ثبوت کے لیئے ہمیں اسکے ساتھ وجودیاتی اور کونیاتی دلائل کو بھی ملانا پڑیگا جن پر ہم پہلے تنقید کر چکے ہیں۔

اب ہم کو معلوم ہو گیا کہ ایک ہستی مطلق کا ثبوت نہ خالص فکر کے ذریعے سے مل سکتا ہے۔ اور نہ تجربے کے ذریعے سے اس طرح سے کانٹ جس نتیجے پر پہنچا تھا اس کی اس طرح سے تصدیق ہو جاتی ہے کہ عقل کی تصورات کی بنا پر کوئی سائنٹیفک علم قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس امر سے ان دلائل کی اہمیت بالکل فوت نہیں ہو جاتی جس طرح ان کا ماخذ ہمارے نفوس کی سرشت اور ساخت میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ ہماری تحقیقات کے لئے نصب العین اور اصول کا کام دیتے ہیں خواہ ہم کو ان سے براہ راست موجودات کا کوئی علم حاصل نہ ہو سکے۔ ایک کلیت مطلقہ کا اصول اس سعی پیہم کا محرک ہوتا ہے کہ ہم اپنے علم میں ہمیشہ زیادہ سے زیادہ وحدت اور ربط تلاش کرتے چلے جائیں اور ہم کو کسی ایک جگہ پر بعجلت رک جانے سے منع کرتا ہے یہ خیال کہ کائنات میں تمام اشیاء کے اندر اس قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہے کہ گویا وہ سب کی سب ایک ہی واحد اصل سے ظہور میں آئی ہیں۔ ایک اصول ہدایت بن جاتا ہے، روح اور کائنات کے تصورات بھی اسی طرح باطنی اور خارجی تجربات کے عوالم میں ہماری تحقیقات کیلئے اسی قسم کی اہمیت رکھتے ہیں ان تصورات کی اہمیت تنظیمی ہے لیکن کوئی ادراک ایسا نہیں ہے جو ان پر مشتمل ہو تجربے کے عالم میں وہ ایک نظم پیدا کرتے اور ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ تجربے سے ماورے میں جاتے ہیں تو مقولات کیطرح

بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کانٹ کی رائے میں فوق التجربہ علم (Transendental) ہو سکتا ہے جو ان شرایط و اصول کے علم پر مشتمل ہے جن پر ہمارا تجربی علم قائم ہے لیکن ایسا ماورائی علم (Transesndent) جو تجربے کے حدود سے باہر قدم رکھے ممکن نہیں (لیکن بعض اوقات کانٹ (Trancendental) اور (Transcendent) کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتا ہے) لیکن وہ کہتا ہے کہ اگر سائنٹیفک علم کے علاوہ کسی اور طریقے سے ہم خدا کی ہستی کے معتقد ہو جائیں تو ہستی مطلق کا تصور بہت اہم ہو جاتا ہے کیونکہ اس طرح سے وہ تمام حسی اور تشبیہی آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔

تخیلی فلسفے کے اس تمام انتقاد کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایک فلک بوس مینار کھڑا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جو مواد اس کے پاس ہے وہ فقط ایک مکان کی تعمیر کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اونچے اونچے مینار اور ان کے محل مابعد الطبیعاتی نظامات کانٹ کو پادر ہوا معلوم ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ میرا مقام ان میں نہیں بلکہ تجربے کے زرخیز وادی میں ہے۔

کانٹ کے تخیلی تابعین نے ابسن کے معارسولنس کی طرح اپنے لئے یہ کسر شان سمجھا کہ لوگوں کے رہنے کے مکان تعمیر کریں۔ اس لئے وہ اس معمار کی طرح ہوائی قلعے بناتے رہے کانٹ نے اس کو ہتک عزت نہیں سمجھا کہ تجربے کی پست مگر زرخیز وادی میں مصروف کار رہے جب تک کہ اس کو اپنے سامنے لامحدود وسیع افق نظر آتی ہے اس کے نظریۂ تصور میں اسی پر زور دیا گیا ہے کہ اعلیٰ ترین زندگی سعی لامتناہی کی زندگی ہے ایک پتھر دوسرے پتھر کے ساتھ موزونیت سے جمتا ہوا چلا جاتا ہے گو اس کو معلوم ہے کہ آسمان اس سے ہمیشہ دور رہے گا۔

کانٹ کی صورت اساسی انداز فعلیت اور حدود نفس انسانی کی تعلیم نے لیسنگ (Lessing) کے اس فلسفے کے لئے عمیق اور مستحکم بنیاد قایم کر دی کہ سعی لامتناہی انسان کا سچا ذہن ہے۔ کانٹ کے لئے اس خیال کی اہمیت محض نظری نہیں تھی جیسا کہ ہم آگے چل کر کانٹ کی اخلاقیات میں دیکھیں گے اس کے مکمل اور صحیح معنی عمل کے شعبے میں واضح ہوتے ہیں

فلسفۂ فطرت

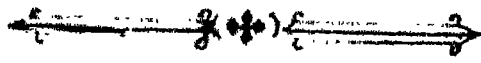
اگر ہم کانٹ کے نظریۂ علم کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تنقید عقل

نظری میں اس کا فلسفہ زیادہ تعمیری اور عقلیتی ہو گیا ہے۔ بہ نسبت اس کے بیداری کے سالوں کے جب کہ وہ زیادہ تر تحلیلی اور تجربی تھا۔ کانٹ کو اب یقین ہو گیا کہ وہ اب ان اساسی اصول کے جو تجربے کو متعین کرتے ہیں، اولیاتی دلائل قائم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس میں اس کو کامیابی نہیں ہوئی لیکن اس نکتے کے متعلق اس کو صحت و صداقت کا اسقدر یقین تھا کہ اصول تعلیل کی استخراجی دلیل کے مہیا کرنے پر اکتفا نہ کر کے اس نے فطرت کے اصلی قوے و قوانین کی حمایت میں اس قسم کے دلائل قائم کرنیکی کوشش کی۔ اپنی کتاب (Metaphysischen Aufangsgrunden der Naturwissenschaft, 1786) طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی اساس، میں وہ پہلے مادے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو مکان کے اندر حرکت کر سکے پھر یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس کا جوہر انجذابی اور اندفاعی قوت کے تعامل پر مشتمل ہے۔ اندفاعی یا روعی قوت کی وجہ سے مکان بھر جاتا ہے اس لئے مادے کے وجود کی یہ سب سے مقدم شرط ہے لیکن اگر فقط یہی قوت عمل کرتی تو مادہ لامتناہی مکان میں منتشر ہو جاتا۔ لہذا ایک مخالف قوت ہونی چاہیئے جو اس لامتناہی روع کو روکے اور مادے کے اجزا کو مجتمع کرے۔ لیکن اگر فقط یہی انجذابی قوت ہی عمل کرے تو تمام مادہ ایک واحد نقطے پر مجتمع ہو جائے اسی لئے دونوں قوتیں مادے کے جوہر کے اندر موجود ہیں کانٹ نے یہاں پر ایک ایسا قدم اٹھایا جس کی نیوٹن نے جرأت نہیں کی تھی اس نے جذب کو فطرت کی ایک اصلی قوت قرار دیا۔ اور چونکہ اس کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ مادے کی ماہیت کی یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ مادہ وہ حرکت کرنے والی شے ہے جو مکان میں مدرک ہوتی ہے اور وہ فطرت کی دو اصلی قوتوں کے تعامل کا نتیجہ ہے اس لئے وہ نظریۂ ذرات کو رد کر دیتا ہے جس کی اس نے تیس برس پہلے اپنی کتاب Monadologica Physica میں تائید کی تھی اس کی اس کوشش نے کہ مادے کو قوتوں سے اخذ کیا جائے اور فلسفۂ فطرت میں اسلوب ترکیبی کے اطلاق نے، رومینٹک (Romantic) تحریک کے تخیلی فلسفۂ فطرت کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ وہ رفتہ رفتہ اس ہائمتفک انداز تفکر سے بیگانہ ہوتا گیا جس نے اس کے فلسفیانہ ارتقا میں اس قدر

اہم حصہ لیا تھا تاہم کانٹ اس پر قایم رہا کہ تمام مادی مظاہر کی خالص سائنٹفک توجیہ ہونی چاہیئے۔ اس تصور سے کہ مادہ وہ ہے جو مکان میں حرکت پذیر ہو سکے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مادی تغیرات کی تمام علتیں خارجی ہوتی ہیں اس لئے ان کو مکان ہی میں اس نقطے سے باہر تلاش کرنا چاہیئے جس کی حرکت میں تبدیلی واقع ہوئی ہے طبیعیات کا تمام دارومدار اسی اصول پر ہے۔ ہائلوزوازم (Hylozoism) یعنی مادے کا یہ تخیل کہ اس کے اندر باطنی قوتیں اور باطنی زندگی ہے، ہر صورت میں طبیعیات کی موت ہے وہ اعتراض جو کانٹ کے ثبوت اصول تعلیل پر وارد ہوا تھا وہ اس کے قانونِ استقلال کے استخراج پر بھی ہو سکتا ہے کہ تحقیق کے لئے کسی تصور کا ناظمانہ نصب العین ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ خارج میں ایک حقیقی قانون کی حیثیت رکھتا ہے لیکن جس شدت سے کانٹ قانونِ استقلال پر زور دیتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس شدید تقاضے کو کم کرنا نہیں چاہتا کہ ہر حالت میں فطری مظاہر کی سائنٹفک توجیہ ہونی چاہیئے۔

اپنی عمر کے آخری سالوں میں کانٹ جس علمی کام میں منہمک رہا وہ یہ تھا کہ ترکیبی طریقے سے اپنی کتاب طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی، میں قائم کردہ عام اصول سے خود طبیعیات کی طرف عبور کرے۔ لیکن یہ ایک ناممکن کام تھا اور اس کے سرانجام نہ پا سکنے کی صرف یہی وجہ نہیں تھی کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس مفکر کے قوے مضمحل ہو گئے تھے۔ لیکن اس کوشش سے ثابت ہوتا ہے کہ ترکیبی اور عقلیتی میلان اس پر کس قدر غالب آگیا تھا۔

باب چہارم

(Ethics) اخلاقیات (Critique of Practical Reason)

کانٹ کا نظام اخلاقیات اسی شکل میں سب سے زیادہ معروف ہے جو اس نے آخر میں اختیار کی اس کا نہ صرف اس کے معاصرین پر گہرا اثر پڑا بلکہ اس کے بعد آنے والے مفکرین نے بھی اس کو ایک مخصوص اخلاقی نقطۂ نظر کا نمائندہ شمار کیا ہے اس کی خصوصیتوں میں سے جو اس کے عام نظام کی خصوصیتیں بھی ہیں اول یہ ہے کہ اس کے نزدیک انسان کی نیکی کا قانون اس کی اپنی فطرت کے جوہر میں موجود ہے یہ قانون انسان کے لئے مخصوص ہے اور جب اس کو عرفان نفس حاصل ہوتا ہے تو اس کی زندگی میں اس کا عملی تحقق ہونے لگتا ہے۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اخلاقیات کو خالص نظری علم اور نیز مابعدالطبیعیات و دینیات سے آزاد کر دیا اور کہا کہ انسان کی طبیعت کے عملی پہلو میں اپنی مستقل اساس موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ اخلاقی قانون انسان کی اپنی فطرت میں پایا جاتا ہے لیکن اس میں ایک طرح کی شدت اور وقار پایا جاتا ہے وہ انسان کے انفرادی حدود سے ماورے اشارہ کرتا ہے اور اس کو محسوس کراتا ہے کہ وہ ایک عظیم الشان روحانی مملکت کا شہری ہے اور اس کی وجہ سے انسان فوری لذت اور خودغرضانہ اور حسی میلان پر ادائیگی فرض کو ترجیح دینے لگتا ہے کانٹ ایک طرف تو دینیات کو برطرف کرتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ اخلاقیات مذہب

سے آزاد ہے اور دوسری طرف عقلیت سے الگ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک انسان کی عملی فطرت یعنی اس کا ارادہ اس کا اصلی جوہر ہے۔ اس کے علاوہ وہ مروجہ لذتیت کی تحقیر کرتا ہے کیونکہ وہ ببانگ دہل اعلان کرتا ہے کہ اخلاقی فرائض غیر مشروط ہیں اور نتائج کے نفع و ضرر سے متعین نہیں ہوتے۔ اسکے اخلاقی افکار ایک بلند حریت کی فضا میں پرواز کرتے ہیں۔

کانٹ کے نظام کے تفصیلی بیان سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کی ترقی فکر کا جو بیان ہم قلمبند کر چکے ہیں اس میں اس تحقیق کا اضافہ کریں کہ اسکا اخلاقی نظام کس طرح پیدا ہوا۔

جیسا کہ ہم کانٹ کے سوانح حیات میں بیان کر چکے ہیں اس کی اخلاقیات کی صورت بندی میں متعدد عناصر نے کام کیا۔ کانٹ کی متقیانہ (pietistic) تربیت کا اثر اس کی اخلاقیات کی شدت میں نمایاں ہے۔ اس کے معاصرین بھی اس اثر سے واقف تھے۔ شلر نے گوئٹے کو ۲۲۔ دسمبر ۱۷۹۵ء کے ایک خط میں لکھا "کانٹ میں بھی ہمیشہ لوتھر کی طرح ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ایک راہب خانقاہ سے نکلکر باہر آگیا ہے لیکن اس کے اثرات ابھی تک اس کی سیرت سے معدوم نہیں ہوئے" لیکن میرا خیال ہے کہ بعض لوگوں نے جن میں شوپن ہائر بھی ہے اس اثر پر حقیقت سے زیادہ زور دیا ہے کانٹ کی ذہنی ترقی کی رفتار کو بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں رہتا اس کی تربیت طفلی کے یہ اثرات دیگر عناصر کے عمل سے بے حد بدل گئے اس کے علاوہ کانٹ کی طبیعت کے بعض پہلو اضافی شدت کے مخالف بھی تھے اس کے نظام کی معین صورت پذیری سے پہلے کانٹ کے اخلاقی تفکر کی دو منازل الگ الگ معلوم ہوتی ہیں

(الف) پہلی منزل (۱۷۶۲ - ۱۷۶۶)

اس زمانے میں اس پر روسو کا اثر بہت نمایاں تھا۔ سنہ ۱۷۶۲-۶۳ء کے معارف خیز سال میں غالباً یہ اثر ہیوم کے فلسفے کے دوش بدوش اس کی طبیعت

میں موجود تھا۔ ادعائیین (dogmotists) اخلاقی اور نظری دونوں عالموں کو اپنے حقائق سرمدیہ، کے زیر نگیں لانا چاہتے تھے۔ اس کے برخلاف روسو نے یہ مطالبہ کیا کہ مخصوص انسانی فطرت کا مطالعہ کیا جائے اور یہ تب ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فطرت کو آزادانہ ارتقا کا موقع دیا جائے اس لیے تمام نظریات اور تنظیم حیات کی اہمیت محض بالواسطہ اور سلبی ہے۔ فرضی اور موہوم حاجتیں خواہ وہ روحانی ہوں اور خواہ مادی برطرف کر دینی چاہئیں انسان کا اصل وقار محض زیرکی اور وضاحتِ فہم میں نہیں بلکہ دل کی گہرائی اور اس کے سوز و گداز میں ہے۔ روسو کی تعلیم سے کانٹ نے انسان کی قدر و قیمت کا ایک نیا معیار حاصل کیا۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ اپنے زمانے کی طرح عقلی تنویر کو خیر اعلیٰ سمجھتا تھا اور جاہل عوام کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا روسو نے اس کو یہ بتایا کہ انسان بحیثیت انسان ہر حالت میں قابل احترام ہے انسان کی شخصیت کے وقار کے تصور کے لیے کانٹ روسو کا رہین منت ہے اور کانٹ آخر دم تک اس خیال پر قائم رہا اس زمانے میں انگلستان کے فلاسفہ اخلاقیات شافٹسبری ہچسن اور ہیوم کا بھی اس پر اثر تھا اور وہ اپنے اس وقت کے سامعین کو ان کی تصانیف کا حوالہ دیتا تھا اور امید کرتا تھا کہ وہ انھیں کی سمت فکر میں اور آگے بڑھ سکتا ہے علم اور تاثر کا فرق جو اس کی نفسیات اور اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی اثرات کا نتیجہ تھا شاید وہ اس امر میں سوتسر اور منڈل زون کے بھی زیر اثر ہو جو اس مسئلے میں اس کے المانی پیشرو تھے۔

اس زمانے کے متعلق فقط کانٹ کی یادداشتوں سے مدد مل سکتی ہے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس کا نظریۂ اخلاق یہ تھا کہ ہر قسم کا اخلاقی حکم ایک قسم کے تاثر سے سرزد ہوتا ہے اور ایک بلا واسطہ تاثر اس کا ماخذ ہوتا ہے اپنی دلچسپ مختصر تصنیف (Beobachtungen uber des Gefuhl des Schonen und Erhabenen) (حسن اور عظمت کے تاثر کی نسبت کچھ خیالات) میں وہ اخلاقی احساس کو انسانی فطرت کے (حسن و وقار

کا احساس قرار دیتا ہے۔ یہ اخلاقی نظریہ اس نفسیاتی اساس کی وجہ سے کانٹ کے اس مخصوص نظریئے سے مختلف ہے جس میں اس نے نفسیات کو پس پشت ڈال دیا نفسیات اخلاق میں وہ بلا واسطہ تاثر پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقابلی نفسیا کی طرف قدم اٹھاتا ہے اور تحقیق کرنا چاہتا ہے کہ کس طرح حسن اور عظمت کا احساس جو اخلاقی احساس کو بھی شامل ہے مختلف قوموں مختلف طبیعتوں یہاں تک کہ مرد و زن میں بھی مختلف ہوتا ہے اس زمانے کے لکھے ہوئے ایک مختصر مضمون میں وہ کہتا ہے" اخلاقیات کی مابعدالطبیعیات کے اساسی اصول کو قائم کرنے میں ہمیں انسانوں کے اخلاق میں اُن فرق کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے جو تعلیم و تربیت، زمانہ، حکومت قوم آب و ہوا اور جنس کے اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں"۔ ۱۷۶۵-۶۶ء کے خطبات کے اعلان میں وہ یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اخلاقیات میں ایک ایسا طریق تحقیق اختیار کرونگا جو ہمارے زمانے کا ایک شاندار انکشاف ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے تاریخی طریقے سے اور فلسفیانہ طور پر اس کا تعین کیا جائے کہ انسانی طبائع میں دراصل کیا واقع ہوتا ہے بیشتر اس کے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ہونا کیا چاہیئے۔ اس بات کو اچھی طرح تحقیق کرلینا چاہیئے کہ انسانی طبیعت کے مستقل عناصر کیا ہیں اس کے بعد یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان فطری سادگی اور حکیمانہ سادگی میں الگ الگ کس قسم کا کمال انسان کے شایاں شان ہے اور ان دونوں حالتوں کے حدود سے ماورا اس کی طبیعت کا نصب العین کیا ہوسکتا ہے۔

لیکن اپنے اخلاقی افکار کی اس پہلی منزل میں بھی کانٹ نے بلا واسطہ وجدان کو کبھی تمام اخلاقیات کے لئے کافی نہیں گردانا چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "نیکی کی بنیاد کچھ اصولوں پر قائم ہوتی ہے جو اپنی وسعت اور تعمیم کی نسبت سے عظیم و شریف ہوتے ہیں یہ اصول تعقلی قواعد کے مرادف نہیں ہوتے بلکہ ایک تاثر پر مبنی ہوتے ہیں جو ہر انسانی سینے میں پایا جاتا ہے اور وہ انسانی فطرت کے حسن و وقار کا تاثر ہے۔ اس بیان میں جو خصوصیت ہے وہ کانٹ کے اخلاقیات کے تمام مدارج میں پائی جاتی ہے: انسان کی ادنیٰ فطرت پر

اخلاقی اصول کا تفوق۔ کانٹ کہتا ہے کہ "اس قسم کے اخلاقی احساس میں ایک قسم کا رنج و ملال پایا جاتا ہے جب کوئی عظیم الشان مقصد ایک تنہا روح کے سامنے آتا ہے تو وہ اس کے خطرات کو محسوس کرتی ہے اور تعریف ذات و نفس کشی کے کٹھن کام کے لیے تیار ہونے لگتی ہے۔ ایک زندہ دل اور امید وش شخص میں اس قسم کی مشکلات کا احساس نہیں ہوتا۔ اسکے اخلاقی تاثر میں عظمت کا احساس نہیں بلکہ حسن کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے اخلاقی عمل کا مدار اصول پر نہیں بلکہ ایک خاص وقت کے تاثر پر ہوتا ہے۔ کانٹ نے کلی اصول کی ضرورت پر جو زور دیا ہے وہ اس کے طریق تقابل کے منافی ہے جس کے مطابق اخلاقی تاثر میں کثیر اختلافات کا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ شاید اسی تناقض کے احساس سے کانٹ نے اس انداز تفکر کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کی۔ نفسیاتی اخلاقیات کی بنا پر اسکی آخری تصنیف "بھوتوں کو دیکھنے والے کے سپنے ہیں" (Dreams of a Ghost Seer)

(ب) دوسرا درجہ (۱۷۶۹ء–۱۷۸۰ء)

سنہ ۱۷۷۰ء سے کچھ پہلے کانٹ کے فلسفے میں جو انقلاب پیدا ہوا اس کی وجہ سے اس نے حواس اور عقل یا مادہ اور صورت میں ایک بین فرق اور حد فاصل قائم کر دی اور اس پر زور دیا کہ علم کے اندر کلیت کے عناصر عقل اور صورت پر مبنی ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ کانٹ نے عقل اور حس کا یہ امتیاز نظری عالم سے پہلے عملی یعنی اخلاقی عالم میں قائم کیا ہو (اس وقت سے تاثر کو بھی حس ہی کے ماتحت رکھنے لگا) یہ غالباً مفصلہ ذیل طریقے سے واقع ہوا۔ حسن و عظمت میں بھی کانٹ نے کلی اصول کو نہایت اہم قرار دیا تھا کہ یہی ہماری فطرت کے فاعل اور مستقل عناصر ہیں اس کے مقابلہ میں دوسرے عناصر منفعل اور متغیر ہیں۔ تاثر کو اصول کا مصدر قرار دینے سے انکی بنیاد تجربی اور ناپائیدار معلوم ہوتی تھی۔ اس توقع کے ساتھ کہ عقلی علم تجربہ سے آزاد ہو کر بھی حاصل ہو سکتا ہے قدرتی طور پر یہ کوشش بھی شامل ہو گئی کہ اخلاق کے لئے بھی ایک ایسی عقلی اساس دریافت کی جائے جو تجربے کی محتاج نہ ہو۔ سنہ ۱۷۷۰ء میں اپنے مقالے میں اس لئے شافٹسبری کے نقطۂ نظر کو ترک کر دیا اور اس پر تجربیت کا الزام لگایا۔

اب اس کو خیال پیدا ہوا کہ علم اخلاق کو بھی خالص عقلی علم ہونا چاہیئے۔ اخلاقی تصورات تجربے سے نہیں بلکہ خالص عقل سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس مقالے اور تنقید عقل نظری کی تصنیف کے درمیانی زمانہ میں کانٹ کے اخلاقیاتی خیالات کا پتا ہم کو صرف ان کاغذات سے چل سکتا ہے جن کو وہ غیر مطبوع چھوڑ گیا۔ ۱۷۷۱ء اور ۱۷۸۰ء کے درمیان کے لکھے ہوئے ایک سودے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عملی تصوریت پر زور دیتا ہے یعنی ایک ایسی تصوریت پر جو عقلی اور حکمی ہو جس کی رو سے مسرت کی اساس انسان سے خارج نہ ہو بلکہ اس کے باطن میں پائی جائے۔ اس خیال کو اس نے ایک منفرد مضمون میں شرح وبسط سے بیان کیا ہے جس کو رائیکے (Reike) نے شائع کیا (Lose Blatter aus Kant's Nachlass) اس تحریر کی نسبت میں نے ایک دوسری جگہ ثابت کیا ہے کہ یہ تنقید عقل نظری کی آخری ترتیب سے پہلے کی ہے جیسے فکر کی باطنی فعلیت تمام عقلی علم کے لئے شرط مقدم ہے اور اسی سے موجودات کا ادراک اور فہم کا امکان ہے اسیطرح مسرت کی قابلیت بھی انسان کی ایک ذاتی اور باطنی فعلیت پر منحصر ہے۔ مسرت کا مادہ حسی ہے لیکن اس کی صورت عقلی ہے۔ ہمیں آزادی اور اختیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ ہمارے ارادے میں داخلی ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ اخلاق ایک عام قانون کی پابندی میں آزادی کا نام ہے اور اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی فطرت کیساتھ موافقت معلوم ہوتی ہے مسرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ براہ راست مسرت اس کا مقصد نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مسرت دونوں کا انحصار نہ خارجی حالات پر ہے نہ انفعالی تاثرات پر اور نہ ارباب اقتدار کے احکام پر۔ اس نقطۂ نظر کے موافق خیر اعلیٰ اس فعلیت نفس پر مشتمل ہے جس کی بدولت ہر انسان اپنی مسرت کا معمار ہے۔ یہ نقطۂ نظر اس سے پہلے اور اس کے بعد کے نظریات سے اس امر میں مختلف ہے کہ اس میں انفرادیت اور عقلی مسرت طلبی پائی جاتی ہے لیکن اس میں اخلاقیات کے صوری پہلو پر زور دیا گیا ہے۔ کانٹ یہاں پر اپنے اخلاقیاتی نظام کے ایک اہم اصول پر پہنچ گیا ہے کہ قانون کو محض صوری ہونا چاہیئے کیونکہ اس حالت میں وہ تجربے سے ماورے اور آزاد ہو سکتا ہے۔ یہاں پر پہلی دفعہ کانٹ نے صورت

اور مادہ یا عقل اور تجربے کے امتیاز کو جو اس کے تمام فلسفہ میں ایک اساسی
اہمیت رکھتا ہے، اخلاقیات پر عائد کیا ہے۔

(ج) تیسری منزل (۱۷۸۵ء کے بعد)

تین خاص محرکات کی وجہ سے کانٹ نے اپنی اخلاقیات کی مخصوص صورت کی
طرف قدم اٹھایا (۱) اس کا تاریخ تمدن اور نفسیات کا نظریہ (۲) تنقید عقل نظری سے
حاصل کردہ اعتقاد کہ عقل نظری کے اصول کلی ہوتے ہیں جو تمام عقلی ہستیوں کے لئے صائب
ہوتے ہیں (۳) اخلاقی احساس کا مشاہدہ جیسا کہ عملی زندگی میں ظاہر ہوتا ہے اور اسکی تحلیل
(الف) کانٹ شروع ہی سے تاریخ کو ایک عمل ارتقاء سمجھنے لگا تھا اپنی جوانی کی
مشہور تصنیف تاریخ فطرت میں اس نے نظام شمسی کے ارتقا کی نسبت ایک افتراض پیش
کیا اور اس کے بعد اس نے زمین کی قبل تاریخی حالت اور مبدء نوع انسانی پر بحث کی
جغرافیۂ طبیعی اور علم الانسان سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور انسان کی فطری تاریخ کی تحقیق کا
خاص ذوق تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ نظری علم اور اخلاقی احکام کی اساس کی
تلاش میں لگا ہوا تھا۔ نظریۂ ارتقا کے دو اہم خیالات کانٹ کے فلسفے میں پائے جاتے
ہیں اول اصول واقعیت (Principle of actuality) جس کی رو سے ماضی کی
توجیہ حال کی علل سے ہونی چاہیئے اور دوسرا یہ قانون کہ چھوٹی چھوٹی علتیں جمع ہوکر
بہت عظیم و بعید نتائج پیدا کرلیتی ہیں۔ کانٹ نے نظریۂ ارتقا کے ذریعے سے روسو کے
اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ فرد کی مسرت کا تمدن سے کیا تعلق ہے۔ ہم اوپر
بیان کرچکے ہیں کہ ۱۷۶۲ء اور ۱۷۶۵ء کے درمیان روسو کی پرمغز اور معنےخیز
تصانیف کے پہلی مرتبہ شائع ہونے پر کانٹ ان سے بے حد متاثر ہوا اس کے
بعد ۱۷۸۱ء اور ۱۷۸۵ء کے درمیان اپنی تصنیف عظیم کے شائع ہونے کے بعد اس نے
دوبارہ روسو کے مسئلے کی جانب عود کیا۔ اس کو زیادہ زیادہ یقین ہوتا گیا کہ فرد کی
مسرت سے تاریخی ارتقا کی قدر وقیمت کا صحیح اندازہ نہیں ہوسکتا تجربے اور تاریخ
میں انسان کی جو فطرت منکشف ہوتی ہے اس کی نسبت کانٹ میں رفتہ رفتہ یاس و مایوسانہ

نگاہ پیدا ہو گئی۔ یہ تجربی فسوط اس کی یادداشتوں اور اس کی تصنیف علم الانسان میں بھی
پایا جاتا ہے جو بعد میں شائع ہوئی نیز اس کی اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب کی کتابوں میں
بھی نوع انسان کی نسبت یاس کا اظہار ہوتا ہے۔ جمال فطرت انسانی جس پر اس نے
حسن و عظمت میں اس قدر زور دیا تھا اب اس کی نظر سے پنہاں ہو گیا اور وہ کہنے
لگا کہ ہم ایک بزدل سست اور جھوٹی نوع ہیں اور حماقت اور بغض و حسد ہماری
امتیازی خصوصیتیں ہیں۔ علم الانسان میں وہ ان الفاظ کا جو فریڈرک اعظم نے
خوشی میں سولتزر کو مخاطب کر کے کہے تھے، باستحسان حوالہ دیتا ہے "عزیزمن سولتزر کہ ہم
کس ملعون نسل کے لوگ ہیں" ملعب عالم میں انسان کا ظہور نہایت ناگوار واقعہ معلوم ہوتا
ہے۔ فطرت کی طرف سے جو تکلیف انسان کو پہنچتی ہے وہ اس کی عشر عشیر بھی نہیں
جو انسان سے انسان کو پہنچتی ہے۔ کانٹ اس مسئلے کو مفصلۂ ذیل طریقے سے حل کرتا
ہے۔ ارتقا فرد کی بے خبری میں نوع کی ایک فطری غایت کی طرف کوشاں ہے یہ غایت
اسی اختلاف حسد اور کلفت کے ذریعے سے پوری ہو سکتی ہے اور افراد اگر اس غایت
سے واقف بھی ہوں تو بھی اس کی طرف کچھ توجہ نہ کریں کانٹ نے ایک چھوٹی سی
دلچسپ تصنیف میں اس خیال کو بشرح و بسط سے لکھا ہے اس کے بعد خاص طور پر
روسو کا حوالہ دیتے ہوئے ایک تصنیف آغاز نوع انسان کا اغلب نظریہ میں اسکو
(Mutnasslielen Aufang des Mensclan-Geschlechts 1786)
بیان کیا ہے نوع کی زندگی کے اسباب و شرائط فرد کی زندگی سے مختلف ہیں۔ انسان کی
فطرت کا حیوانی پہلو ایک فرد کی زندگی میں کامل نشو و نما پا سکتا ہے۔ لیکن انسانیت
کے مخصوص صفات جو بحیثیت ایک ذی عقل ہستی کے اس میں پائے جاتے ہیں
پوری نوع کی زندگی میں تکمیل پا سکتے ہیں۔ عقل کے ارتقا کے لیے بے شمار نسلیں
درکار ہیں کیونکہ علم و فن طویل ہے اور زندگی مختصر۔ ایک نسل جو کچھ حاصل کر سکتی
ہے وہ آنے والی نسل کے لئے نقطۂ آغاز بن جاتا ہے اسی طرح نوع انسان آگے
بڑھتی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے جادۂ ترقی میں
فرد پر بہ نسبت اس کی جبلی حالت کے بہت زیادہ تکلیف وارد ہوتی ہے کانٹ
اس نقطۂ پر بہت زور دیتا ہے کہ نوع انسان کو عقلی پختگی سے بہت پہلے

جسمانی پختگی حاصل ہو گئی ہے اور تمدن کی ترقی سے عدم مساوات میں بھی ترقی ہوئی ہے۔
اگر فطرت کو فرد کی ترقی ہی مقصود ہوتی تو انسان حیاتِ جبلت کی جنت ہی میں رہتا (ہر قدیم
روایت میں اسی جنت سے نکل جانے کا نام زوالِ آدم گناہ آدم ہے) جب انسان کو
عقل کے راستے پر ڈال دیا گیا تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ زندگی کی تمام راہ کو پھر
شروع سے طے کرے تاکہ یہ نئی بصیرت تنظیم حیات میں جبلت کی جگہ لے سکے۔ اب
ہر فرد کا فرض ہو گیا کہ فوری مسرت کے حصول کی بجائے اختیاری فعلیت سے اپنے
آپ کو مسرت کے قابل بنائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے شرط مقدم یہ
ہے کہ ایک آزاد قانونی اور عمرانی جماعت جو انجام کار تمام نوعِ انسان پر مشتمل ہو
قائم ہو۔ لیکن ایک ایسی جماعت جس کے اندر قانون کی متابعت میں ایک فرد کی
آزادی تمام دیگر افراد کی آزادی کے متوافق ہو صرف شدید ضرورت اور مجبوری سے
وجود میں آسکتی ہے۔ انسان اکٹھے رہتے ہوئے بھی ہمیشہ ایک دوسرے سے
برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ انسانوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے لیکن افراد اور
مملکتیں ہوس کی وجہ سے ایک دائمی جنگ میں مبتلا رہتی ہیں یہ پیکار بھی ضروری ہے کیونکہ
اس کے بغیر نوعِ انسان کاہلی سے فنا ہو جائے اور اس کے ملکات نشو و نما نہ
پاسکیں۔ جنگل میں درخت ایک دوسرے کو روشنی اور ہوا سے محروم کرنے کی
کوشش کرتے ہیں لیکن اسی کشمکش کی وجہ سے ہر درخت کو مجبوراً بلند ہو کر روشنی
اور ہوا سے متمتع ہونا پڑتا ہے اور اس میں حسن قامت پیدا ہو جاتا ہے۔ تمام تمدن
ہر قسم کی صنعت اور تمام اجتماعی نظام منافی جماعت میلانات کا ثمرہ ہے۔ متخالف قوتوں کی
پیکار کی وجہ سے لوگ قاعدے کی پابندی کرتے ہیں اور کمال پیدا کرنے کے لئے اپنے
فطری میلانات کی تربیت کرتے ہیں۔ لیکن فطرت کی اس سعی تکمیل میں بے حد رنج و
محن برداشت کرنا پڑتا ہے۔ جبلی فطرت سے عقلی تہذیب کی طرف عبور کا زمانہ
نہایت کاوش کا زمانہ ہے۔ روسو کا فطری حالت کو نیم تمدن پر ترجیح دینا ایک
لحاظ سے صحیح تھا۔

کانٹ کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بعید نصب العین جس کی جانب تاریخ کے
قدم اٹھ رہے ہیں انانیتی اغراض کا محض ایک خارجی توافق ہے۔ اعلیٰ ترین

تہذیب میں تزکیۂ نفس یعنی اخلاق بھی داخل ہے اور جو خوبی اخلاق طبیعت سے سرزد نہیں ہوتی وہ محض نمائش اور آراستگی ہے۔ کانٹ کے نزدیک اخلاق انسانی تعلیم و تربیت کا سنگِ محراب ہے ۱۷۸۵ء میں اس نے سب سے پہلی مرتبہ الٰہیات اخلاقیات کے اساسی اصول (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) میں یہ بیان کیا کہ اخلاقی قانون کی جو صورت ایک روشن ضمیر میں ظاہر ہوتی ہے اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ "اس طرح عمل کر کہ تیرے عمل کا قاعدہ کلی قانون بن سکے نیز ہر انسان کے ساتھ اس طرح سلوک کر کہ گویا وہ خود بھی صاحبِ مقصد ہستی ہے اور کسی انسان کو محض ذریعہ قرار نہ دے" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ جس طریقے کو اپنے متعین اخلاقی نقطۂ نظر سے اخلاقی قانون یا فرض قرار دیتا ہے وہ حقیقت میں تاریخی ارتقا کے نصب العین کی پیش بیانی ہے جیسے کہ نظری علم میں علت اور کمیت کے اولیاتی اصول آیندہ ہونے والے واقعات کے انداز کو پہلے سے بیان کر دیتے ہیں انسانی تجربے اور اس کی حاجتوں سے اخذ کردہ نصب العین کہ انسانی جماعت کو حزب الاحرار ہونا چاہئے ایک ایسا نصب العین ہے جو مختلف صورتوں میں اخلاقیات اور مذہب کی تاریخ میں بار بار پیش کیا گیا ہے کانٹ کے لئے یہ غایت ایک طرف تاریخ کی منزلِ مقصود ہے جس کی طرف انسان انانیت اختلاف حاجت اور مصیبت کی ہفتخواں میں سے گذرتا ہوا بڑھ رہا ہے اور دوسری طرف یہی اخلاقی قانون ہے جو ہر فرد بشر کے سینے میں موجود ہے کانٹ کی اخلاقیات میں ایک تاریخی نصب العین کو اصول کی صورت میں بیان کر دیا گیا ہے اور وہ اسقدر راہ لیاتی نہیں جسقدر کہ وہ اس کو سمجھتا تھا دیگر تمام نصب العینوں کیطرح اس نصب العین کے ڈھالنے میں بھی تجربہ کا حصہ ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایک فرد کی محدود قابلیت اور حسی فطرت کے مقابلے میں اخلاقی قانون کو عظمت اور اطلاق حاصل ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انسانی نوع کا نصب العین ہے جو فرد کے شعور میں محسوس ہو رہا ہے۔ اس امر میں نہ صرف اخلاقی قانون کا بلکہ تمام نوعی جبلتوں کا راز مضمر ہے۔ کانٹ کے نزدیک تمام تاریخ میں فرد اور نوع کے مقاصد میں ایک عظیم مخالفت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اس نے اخلاقی قانون اور انسان کی زندگی کے تجربی عناصر میں ایک ناقابلِ عبور حدِ فاصل قائم کر دی۔ نفسیات کے ذریعے سے وہ اس

خارج کو پڑ نہ کر سکا نفسیات سے اخلاقیات کی طرف اس کو خلا میں سے جست کرنا پڑا اس سے
پہلے وہ اخلاق کو ارتقائے تمدن کی انتہائی منزل قرار دے چکا تھا لیکن اس کے بعد وہ
اس خیال پر آگیا کہ یہ ناممکن ہے کہ فطری ارتقا کا کوئی درجہ بھی اخلاقی قانون کے اخلاقی
تقاضوں کو پورا کرسکے۔ جس تاریخی سیڑھی سے وہ اپنے اخلاقی اصول تک پہنچا تھا اسے
بام پر پہنچنے کے بعد گرا دیا۔

اخلاقیات کے آخری تعین صورت میں کانٹ کی علمیاتی تحقیقات (تنقید
عقل نظری) کا اثر صاف نمایاں ہے۔ تنقید عقل نظری کے شائع ہونے کے دوسرے
سال ہی کانٹ نے اصول اخلاقیات کی تصنیف شروع کردی (جیسا کہ اس خط سے
معلوم ہوتا ہے جو ہامن نے ۱۱ر جنوری ۱۷۸۲ء کو ہارٹ کنوخ کو لکھا) علم اور عمل میں
ایک بیّن فرق قائم کرنے کی کوشش کے باوجود اس کے نظام میں ان دونوں کا
نہایت قریبی تعلق معلوم ہوتا ہے۔ تنقید عقل نظری کے اندر ایک خیال یہ تھا کہ
تجربی عالم یا فطرت ہمارے لئے اس شرط پر ظہور میں آسکتی ہے کہ ایسے کلی قوانین موجود
ہو جو سب کے لئے یکساں طور پر صحیح ہوں۔ اب کانٹ اخلاقی قانون کو بھی انہیں قوانین کے
مماثل تصور کرتا ہے "تمام ممکن اعمال کے لئے ارادے کا ایک عام قانون کی صحت
قوانین عامہ کے مطابق وجود اشیا کے باہمی ربط کے مماثل ہے۔" اس لئے اخلاقی
قانون کے غیر مشروط یا اطلاقی حکم کو یوں ادا کرسکتے ہیں "فقط ایسے اصولوں پر عمل کرو
جن کی نسبت تم یہ خواہش کرسکو کہ وہ عام ہو جائیں جس طرح قانون علیت سے
موجودات کا ایک عالم کبیر ہمارے لئے کھل جاتا ہے اسی طرح اخلاقی قانون سے ہم
ایک تصوری اور نصب العینی عالم میں داخل ہوتے ہیں۔

نظری علم میں سوال یہ ہوتا ہے کہ کہاں تک ہمارے تصورات میں مطلق اور
کلی صحت پائی جاتی ہے لیکن اخلاقی عمل میں سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمارے اعمال میں کہاں تک
حقیقی صواب پایا جاتا ہے۔ تمام مستقل حقیقت کی بنا قانون ہے۔ ان تصورات میں بھی
جو کانٹ کی اخلاقیات کی دوسری منزل کی ہیں داخلی توافق یا انسان کے تمام ارادوں کی
باہمی موافقت کو اصل اصول قرار دیا گیا ہے۔ اس انداز نگاہ میں اور بھی ترقی
ہوتی ہے جب کہ تمام انفرادیت کو خارج کردیا جاتا ہے تو ہمارے عمل کا قانون

روحانی ہستیوں کے ایک عالم کا قانون ہے۔ جب میں اپنے پر دوسرے انسانوں سے مختلف حکم لگاتا ہوں تو خود اپنی ذات سے متناقض ہو جاتا ہوں۔

لیکن تجربے سے ایک کلی قانون کبھی ثابت نہیں ہو سکتا اس کے برعکس خود تجربے کا امکان ہی فقط کلی قانون کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ یہ بات عملاً اور نظراً دونوں حیثیتوں سے صحیح ہے۔ نفسیات اور تاریخ سے جس انسانی فطرت کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس سے قانون اخلاق کی تاسیس نہیں ہو سکتی لہٰذا اس قانون کا ماخذ تجربے سے ماوراء ہے اور اس کی کوئی تجربی یا علمی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں جتنی انسانی فطرت تجربے میں آتی ہے وہ اخلاقی قانون کے زیر عنان ہوتی ہے اس لئے وہ خود اس قانون کا ماخذ نہیں ہو سکتی۔ تجربہ ہمیشہ اضافی اور مشروط ہوتا ہے لیکن قانون غیر مشروط اور اطلاقی ہوتا ہے۔ اگر عقل تمام مظاہر کو اپنے اطلاقی قوانین کے تحت میں لانا چاہتی ہے تو اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ مظاہر سے خارج اور ان سے بالاتر ہو لیکن مظاہر سے خارج ہونے کے باوجود قانون انسان کی اپنی فطرت ہی کا قانون رہتا ہے مگر اس کا ماخذ انسان کی فطرت کا وہ پہلو ہے جو تجربے کے اندر داخل نہیں ہوتا اس کا مصدر انسان کا عقلی جوہر ہے نہ کہ مظہری شہود یا بالفاظ دیگر عین ذات نہ کہ حسی وجود تنقید عقل نظری میں بھی کانٹ کہہ چکا ہے کہ عقل خود مظہر نہیں اور وہ حسی اسباب کے تحت ہے۔ عقل کی اس ماورائیت کے نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن اصولوں نے کانٹ کی اخلاقیات میں ایسی اہم تبدیلی پیدا کر دی وہ اس کی تصنیف کبیر ہی کے دوران میں صورت پذیر ہو چکے تھے۔ تنقید عقل نظری میں وہ کہتا ہے کہ قانون کی خالص صورت کا مظاہر سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس قانون کے ذریعے سے انسان تمام عالم مظاہر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ انسان دو عالموں کا باشندہ ہے۔ عقلی عالم کے رکن ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی حسی اور مظہری حیثیت کے لئے قانون وضع کرتا ہے وہ خود شارع بھی ہے اور پابند شریعت بھی۔ خود ہی حاکم ہے اور خود ہی رعیت۔ اطلاق کی تلاش میں اس کو اپنی تمام فطرت سے باہر جانے کی ضرورت نہیں فقط اپنی حسی اور مظہری فطرت سے الگ ہونے کی ضرورت ہے۔ انسان کی زندگی میں امر و نہی کا وجود اسی لئے ہے کہ وہ آمر بھی ہے اور مامور بھی، عالم حسی سے بھی تعلق رکھتا ہے اور عالم

عقلی سے بھی۔
لیکن اس نظریے سے کانٹ نے یہ ناممکن کر دیا کہ اخلاقی قانون کی کوئی توجیہ ہو سکے یا یہ سمجھ میں آ سکے کہ تجربی عالم میں اس کا اطلاق کس طرح ہو سکتا ہے۔ نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ عقل عملی کیسے بن جاتی ہے اور نہ یہ پتا چل سکتا ہے کہ عالمِ عقلی یا عالمِ ذات کا عالمِ مظاہر سے کیا تعلق ہے کوئی فانی انسان یہ نہیں جان سکتا کہ کس طرح عالمِ عقلی عالمِ حسی کی تہ میں موجود ہے۔

ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات کی تصوریت کس طرح بڑھتی چلی گئی۔ اخلاقی قانون کی عظمت اور انسانی شخصیت کا وقار قائم کرنے کے لئے اس نے ان دونوں کو تجربی عالم سے یہاں تک بلند کر دیا کہ قانون کا تجربی عالم سے کوئی تعلق قابلِ فہم نہ رہا۔ اس نے اخلاق کی بنیاد کو عالم [illegible] سے خارج قرار دیا اسلئے اس کا بھی وہی حشر ہوا جو فکرِ نظری کے اختتام پر اس کے [illegible] انتہائی تصورات (Limiting concepts) کا ہوا تجربیت سے تباین و تخالف کو بڑھاتے ہوئے اس کا قدم تصوف کی طرف اٹھنے لگا وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ اخلاق کے لحاظ سے تصوف تجربیت سے کم خطرناک ہے (تنقید عقل عملی)۔ کانٹ کی تنقید تصوف کی طرف جاتی ہے جس طرح کہ اس کے زمانے کا تصوف اتقائیت (Pietism) کی صورت میں عقلیت کی ترقی میں معاون ہوا۔ اس لحاظ سے کانٹ کے فلسفے میں بڑا داخلی اختلاف پایا جاتا ہے جب کانٹ یہ کہتا ہے کہ صور تجربے کی تحلیل سے دریافت ہوتی ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کو الگ کر کے تجربے سے بالکل مختلف بلکہ مخالف بنا دیا جائے۔ صور کا عقلی عالم ایک نہیں ہو سکتا۔ صور تجربہ اور تحلیل سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے وہ اس عالم کی ہیں جس میں سے ان کو حاصل کیا گیا ہے خصوصاً اگر ان کو تجربی عالم میں مستقل صحت علم کی بنا قرار دیا جائے۔ یہ بات صوری اخلاقی قانون پر بھی اسی طرح قابلِ اطلاق ہے جس طرح کہ صور ادراک اور مقولات پر۔ کانٹ نے اپنے اخلاقی مقصد کی وجہ سے قانونِ اخلاق کو عالمِ عقلی میں رکھ دیا یا کم از کم اس عالم میں [illegible] ہونے کا دروازہ قرار دیا لیکن باوجود یکساں مماثلت قانون تعلیل کو اس شرف سے محروم رکھا۔ اخلاقی تصوریت کا اکثر یہی حال ہوا ہے کہ اس میں مبالغہ کرنے سے اس کے اندر تناقض واقع

ہو جاتا ہے۔ یہ اخلاق کی کوئی مذمت نہیں ہے کہ اس کی اساس عالم تجربہ سے ماورا ہے قائم کی جائے۔ کیونکہ اس کی زندگی اور اس کا تمام عمل اس مظاہر میں ہے۔ کانٹ کی اخلاقیات کے اساسی اصول میں جو معنی خیز عنصر ہے وہ نفسیات سے روگردانی کئے بغیر بھی قائم رہ سکتا تھا۔ اخلاقی نصب العین اور انسانی فطرت کے ادنیٰ عناصر کا تخالف جس پر اس نے اس قدر زور دیا ہے وہ حقیقت میں ایک نفسی تجربہ ہے کانٹ نے اس کو عالم عقلی اور عالم مظاہر کا تضاد قرار دے کر خواہ مخواہ اس کو ایک خرافیاتی لباس میں پیش کیا ہے۔

اپنی اخلاقیاتی تصانیف (اصول اساسیہ ۱۷۸۵ء انتقاد عقل عملی ۱۷۸۸ء) میں کانٹ کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ معمولی اور واقعی اخلاقی شعور کی تحلیل سے اخلاق کے اصول کو قائم کرے۔ اس کے نزدیک فلسفیانہ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ اسی اصول کو دریافت کرے جسے انسانی عقل اپنے اعمال میں غیر ارادی طور پر استعمال کرتی ہے۔ پہلے وہ اخلاقی مظاہر یا معطیات کو پیش کرتا ہے اس کے بعد اس قانون کو دریافت کرتا ہے جس پر یہ دلالت کرتے ہیں اور آخر میں اس قوت کی تحقیق کرتا ہے جو اس قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔

(۱) معمولی اخلاقی شعور میں بھی انسان یہ جانتا ہے کہ کسی عمل کی اخلاقی قیمت اس کے خارجی اثرات پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار نیت پر ہوتا ہے اصل نیکی نیک ارادے ہی میں ہے۔ خیر کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ عمل کرنیوالے کی شخصیت میں ہے اس لئے صرف اس عمل کو نیک کہہ سکتے ہیں جو احساس فرض سے سرزد ہو۔ رسم و رواج تجربہ گذشتہ زمانوں کی مثالیں خواہ وہ کیسی ہی عظیم الشان کیوں نہ ہوں کسی عمل کو نیک نہیں بنا سکتیں ان میں سے ہر ایک کو پہلے اخلاقی اصول کی کسوٹی پر پرکھنا پڑتا ہے۔ مسیح علیہ السلام کی مقدس ہستی کو بھی تسلیم کرنے سے پہلے نصب العین کے معیار پر جانچنا چاہئے۔ اخلاق کی بنیاد نہ دینیات پر قائم ہو سکتی ہے اور نہ نفسیات پر۔ فرض نہ سند سے پیدا ہوتا ہے اور نہ تجربہ سے ہر قسم کا تاثر تجربی حسی اور انانیتی ہوتا ہے تام نہاد حاسۂ اخلاقی اور ہمدردی وغیرہ بھی حقیقت میں خواہش مسرت کی صورتیں ہیں۔ اخلاق کی امتیازی خصوصیت اس کی

خود اختیاری ہے (یعنی ارادے کی وہ صفت جس کی وجہ سے وہ آپ ہی قانون بن سکتا ہے) قانون کی باطنیت اسی سے لازم آتی ہے۔ خود اپنے ارادے کے زیر نگیں ہو کر ہم ہر قسم کے تجربے اور خارجی اقتدار سے آزاد ہو جاتے ہیں اور ہمارا فعل ہماری اپنی ذات سے سرزد ہوتا ہے۔

تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایسے عناصر بھی ہیں جو اس باطنی قانون کے سامنے بڑی کشمکش کے بعد جھکتے ہیں اسی لئے ہم اس کو قانون کہتے ہیں کیونکہ اس کے تقاضے غیر مشروط اور اطلاقی احکام کی شکل میں صادر ہوتے ہیں۔ یہاں پر ہم کو ایک چاہئے سے واسطہ پڑتا ہے جو ہمارے اپنے ارادے کا ہم ذات ہے لیکن ہمارے اپنے نفس کے دوسرے عناصر اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ ہمارے اندر یہ میلان پایا جاتا ہے کہ ہم اپنے ارادے کے باطنی قانون کی متابعت نہ کریں اور اپنے ذاتی اختیار سے کام نہ لیں اس لئے اخلاقی اعمال میں فرض اور جبر کا احساس ہوتا ہے اور اخلاقی قانون ہمارے وجود کے تجربی عناصر سے بلند تر معلوم ہوتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک ہر قسم کے اخلاقی شعور کی تحلیل سے یہ دو پہلو دریافت ہوتے ہیں! قانون کی باطنیت اور عظمت اور انسان کی حقیقی فطرت سے اس کی موافقت، مگر اس کے ساتھ ہی مظہری انسان سے اس کی بین مخالفت۔ مردود سے مردود انسان کے اندر بھی یہ دونوں پہلو موجود ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کانٹ "مشاہدات" میں اخلاقی احساس کے کثیر تنوع کو تسلیم کر چکا تھا لیکن اب وہ ٹھیک ادعائی انداز سے انسانی فطرت کو حقیقت سے بہت زیادہ یک رنگ تسلیم کر لیتا ہے لیکن ایسا کرنا تجربہ کو پس پشت ڈال کر ہی ممکن ہو سکتا تھا۔

کانٹ انسانی فطرت کے تناقضات پر بہت زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انتہائی مثالوں سے نہایت اچھا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت کے اندر کس قدر مختلف اور متخاصم عناصر اور قوتیں پائی جاتی ہیں تقریباً تمام مثالوں میں جن کی وہ تحلیل کرتا ہے پیکار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ متخالف قوتیں جس قدر زبردست ہوں اور غیر اخلاقی عناصر جس قدر الگ کر دئے جائیں

اُسی قدر اخلاق کی خصوصیت نمایاں ہوتی ہے عقل عملی کی اسلوبیات (Methodology of the pure practical Reason) میں وہ خاص طور پر اس کی ترغیب دیتا ہے کہ اخلاقی کشمکش کی مثالوں کا امتحان کیا جائے کیونکہ اخلاقی تحلیل میں یہ طریقہ کیمیائی تحلیل کے ردِ عمل کے طریقے کے مماثل ہے کارزارِ نفس میں نہ صرف اخلاقی اصول واضح ہوتا ہے بلکہ کانٹ کے نزدیک صرف ایسے ہی حالات میں حقیقت میں نیک ارادہ موجود ہوتا ہے۔ اغراض اور فرض کے تصادم ہی سے اصل نیکی پیدا ہوتی ہے۔ شلر نے کانٹ کی اخلاقیات کے اس میلان شدت کا اس مشہور چٹکلے میں مضحکہ اڑایا ہے کہ فرض کی ادائگی اس حالت میں ہوتی ہے جب کہ وہ ناگوار معلوم ہو۔ لیکن درحقیقت کانٹ کا یہ مطلب نہیں تھا وہ ایک جگہ فرض کی قصیدہ خوانی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک عظیم الشان قوت ہے جو انسان کے سینے میں متمکن ہے، اس کو کشادہ دلی اور جوشِ قلب سے ادا کرنا چاہیئے اس کو فقدان فرائض کے تسلیم کرنے میں تامل تھا جو نہایت آسان ہوتے ہیں اور وہ اس سہولت کو اس امر کی علامت سمجھتا تھا کہ ایسا عمل کرنے والے نے اپنا حقیقی فرض ابھی دریافت نہیں کیا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ فرض کی ادائگی میں انسان کو چاہیئے کہ ہر قسم کی خود غرضی، اور فوری لالچوں سے الگ ہو جائے فرض انسان کی آزادی کو مانع نہیں ہوتا فقط اس کے لئے حد و د قائم کر دیتا ہے۔

(۲) لیکن اس قانون کا جو ہر انسان کے سینے میں پایا جاتا ہے موضوع کیا ہے۔ چونکہ قانون اخلاق اپنی باطنیت اور عظمت کی وجہ سے تمام تجربے سے ماوراء ہے اس لئے اس سوال کا جواب کسی قدر مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کانٹ کا فیصلہ بالکل اس کے نظریئے کے موافق ہے! قانون اخلاق مطلقاً صوری ہے۔ وہ صرف یہ بتاتا ہے کہ نیک ارادے کی کیا صورت ہونی چاہیئے میرے عمل کا اصول ایسا ہو کہ وہ عام تشریع کی اساس بن سکے یعنی ان تمام ذی عقل ہستیوں کے لئے صحیح ہو جن کی حالت میرے مماثل ہو ایک فرد کو ارادہ کرتے ہوئے یوں محسوس کرنا چاہیئے کہ میں اس عمل سے تمام انسانوں کے لئے ایک قانون اور فطرت بنا رہا ہوں کانٹ کا خیال ہے کہ اس قاعدے کی روشنی میں انسان کو ہر حالت میں

اپنا فرض معلوم ہو سکتا ہے اس کا دریافت کرنا حصول مسرت سے کہیں زیادہ سہل ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ امانت میں خیانت کرنا یا جھوٹ بولنا کیوں برا ہے۔ اگر سب یوں ہی کرنے لگیں تو انسانوں میں باہمی اعتماد معدوم ہو جائے۔ خیر و شر کو جانچتے ہوئے فرد اپنے آپ کو ایک جماعت کا رکن تصور کرتا ہے اور جماعت کی حیات مشترک کے تقاضے کے مطابق اپنے اعمال کی حد بندی کرتا ہے۔ کانٹ اپنے اخلاقی اصول کو اس قدیم قاعدے سے الگ قرار دیتا ہے کہ "جو کچھ تو چاہتا ہے کہ دوسرے تیرے ساتھ نہ کریں وہ تو دوسروں کے ساتھ نہ کر" کیونکہ اس قاعدے کی خالص خود غرضانہ تاویل ہو سکتی ہے۔ تاہم اسکے اصول میں خالی قاعدے اور منطقی توافق کے علاوہ کچھ اور بھی پایا جاتا ہے اس کے اندر ایک یہ بھی شرط مقدم ہے کہ میرے ذاتی اغراض کے علاوہ مجھ جیسی دیگر ہستیوں کے اغراض بھی موجود ہیں اور میرے علاوہ بھی کثیر شخصیتیں ہیں جن میں سے ہر ایک کائنات کا مرکز ہے۔ کیا مجھ کو عقل خالص کی روشنی سے اولیاتی طور پر اس کا علم ہوتا ہے جیسا کہ کانٹ کا اعتقاد ہے۔ یہ بات مجھ کو یقیناً تجربے سے معلوم ہوتی ہے کہ میں ایک جماعت کا فرد ہوں جس کی ضروریات میرے لئے قانون ہے اور ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات درحقیقت تاریخ تمدن زیر اثر شروع ہوئی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ قانون اخلاق تاریخی اور تجربی لحاظ سے متعین ہوتا ہے یعنی خالص صوری نہیں ہے "عقل تشریعی انسانیت عامہ کے تصور میں تمام نوع کو داخل کرتی ہے"۔ لیکن یہ خیال تاریخی طور پر پیدا ہوا اور بہت آہستہ آہستہ اور دقت سے صورت پذیر ہوا۔ مزید برآں کانٹ نے یہ محسوس کیا کہ محض صوری اصول سے آگے بڑھنا ناممکن ہے اور تمام مہمات و مقاصد جو اعمال میں پیش نظر ہوتے ہیں واقعی اور ایجابی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر حکم اخلاقی کے اطلاق کو باقی رکھنا ہے تو مقاصد منتخبہ ایسے ہونے چاہئیں جن کی قدر و قیمت مطلق ہو اضافی نہ ہو کیونکہ اضافی مقاصد کا پورا کرنا فرض نہیں ہو سکتا کانٹ کی دلیل کے لب لباب کو ہم اپنے الفاظ میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ میری شخصیت کے وقار کا انحصار اس پر ہے کہ میرے اندر قانون کلی کی

متابعت کی قابلیت ہو لیکن سوال یہ ہے کہ اخلاقی فرض مجھ سے کونسا مقصد پورا کرانا چاہتا ہے اس کا جواب کانٹ یہ دیتا ہے کہ دوسری شخصیتوں کے وقار کا احترام جو ان کی حریت ذات پر مبنی ہے کانٹ کا پہلا اخلاقی اصول یہ تھا ! "اس طرح عمل کرو کہ تمھارے عمل کا اصول ایک عام قانون بن سکے"۔ اس کا دوسرا اصول یہ ہے کہ ! "اس طرح عمل کرو کہ تم خود اور ہر دیگر انسان ایک صاحب مقصد ہستی ہے اور کسی انسان کو محض ذریعہ قرار نہ دو" (Grundlegung 3 ed. p. 66. Kritik der Prakt. Vernunft i. 1. 3. Tugendlehre, Einleitung iii iv) کانٹ کا خیال تھا کہ یہ دوسرا اصول پہلے سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اگر پہلا اصول محض صوری ہے تو یہ استخراج ناممکن ہے۔ دونوں اصولوں کے لئے شرط مقدم یہ ہے کہ ہم شخصی ہستیوں کے عالم کے ارکان ہیں لیکن اگر قانون شخصی ہستیوں کے لئے ہے نہ کہ شخصی ہستیاں قانون کے لئے تو حقیقت میں پہلا قانون دوسرے سے قابل استخراج ہونا چاہیئے لیکن اس استخراج کی مصنوعیت کے باوجود کانٹ نے ایک عظیم الشان اور معنی خیز اصول پیش کیا ہے۔ یہ اصول ایک نہایت اشرف صورت میں شخصیت کا اصول ہے جو کانٹ کی ناقص اور غیر فطری تاسیس کے فراموش ہو جانے کے بعد بھی قائم رہے گا اس کی اخلاقی قیمت ایک طرف تو اصول استناد و اقتدار (Authority) سے اگر اس کی نسبت محض ترتیبی اصول سے کچھ زیادہ ہونیکا دعویٰ کیا جائے) بدرجہا افضل ہے اور دوسری طرف مسرت اور خارجی بھلائی کے نظریئے سے جو مغز کو چھوڑ کر چھلکوں سے غذا طلب کرتا ہے۔

لیکن کانٹ کا ہمیشہ یہی اعتقاد رہا کہ اس کا اخلاقی اصول محض صوری ہے اور عقل خالص سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل ماورائی کا یہ قانون ایک ایسے ارادے کو کس طرح چلاتا ہے جو تجربے اور مظاہر کے عالم میں عمل کرتا ہے یا بالفاظ دیگر یہ قانون محرک کیسے بن سکتا ہے قانون اخلاق کی باطنیت اور عظمت کے پرجوش دعوے میں کانٹ نے نفسیات کو نظر انداز کردیا۔ وہ اخلاق کی بنا تاثر پر اس لئے نہیں رکھنا چاہتا کہ تاثر ایک انفعالی کیفیت ہے جو تجربی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے لیکن وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ عمل ناممکن

ہوتا ہے جب تک کہ تاثر اس کو حرکت میں نہ لائے اس لئے وہ ثابت کرنے کی
کوشش کرتا ہے کہ کلی اخلاقی قانون ہی ہمارے اندر ادب اور احترام کا تاثر پیدا
کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربے سے اس احترام کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ نہ
لذت ہے اور نہ الم بلکہ ایک مخصوص قلبی کیفیت ہے جو قانون کی عظمت سے ہمارے
اندر پیدا ہوتی ہے یہی تاثری کیفیت ہمارے ارادے کی محرک ہو جاتی ہے لیکن
اس محرک کی ماہیت بھی اتنا ہی سربستہ راز ہے جتنا کہ عالم عقلی اور عالم مظہری کا
باہمی تعلق۔ علاوہ ازیں اس محرک کا وجود کانٹ کے اس قانون تعلیل کے منافی پڑتا ہے
جس کو تمام ظاہری اور باطنی مظاہر کے متعلق صحیح سمجھتا ہے کیونکہ احترام اس کے نزدیک
مظاہر علل سے قابل توجیہ نہیں۔ یہاں بھی کانٹ کی اخلاقی تصوریت نے اس کو
گمراہ کیا ہے لیکن یہاں بھی اس کے نہایت گہرے اور معنی خیز افکار مغز کی طرح
سے اس کے طرز استدلال کے چھلکوں سے الگ ہو سکتے ہیں۔

(۳) ایک عملی انسان کے اخلاقی شعور کے مطلب سے کانٹ قانون کی طرف
آتا ہے اور قانون سے قوت کی طرف۔ قانون سے شعور اختیار کا اظہار ہوتا
ہے قانون اور آزادی کسی حد تک ایک ہی چیز ہیں اگر ہم ان دونوں میں امتیاز پیدا
کرنے کی کوشش کریں تو ہمیں قانون سے آزادی کی طرف استدلال کرنا پڑتا ہے
قانون خود ارادے سے سرزد ہوتا ہے اور وہ ہماری اپنی تشریع اور عقلی اختیار کا
اظہار ہے۔ اختیار کے معنی کانٹ کے نزدیک خود کاری ہیں یعنی تمام خارجی اثرات
سے آزاد ہو کر اپنی باطنی فطرت کے اصول و قوانین کے مطابق عمل کرنے کی قابلیت۔
لیکن کانٹ ان معنوں کے علاوہ اختیار سے کچھ اور معنی مراد لیتا ہے یعنی عمل میں ابتدائے
مطلق کی قابلیت یعنی ایک نئے سلسلۂ علت و معلول کو شروع کرنے کی قابلیت وہ
اس قابلیت کو اولیت اور آزادی کے لئے لازمی سمجھتا ہے لیکن اگر آزادی کے
یہ معنی ہیں تو عالم مظاہر میں اس کا وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ کانٹ تنقید عقل نظری
میں کہہ چکا ہے کہ اس کے اندر آغاز [illegible] مطلق [illegible] یعنی کوئی چیز پہلی
علتوں سے الگ ہو کر وجود میں نہیں آتی۔ [illegible] اختیار کے معنی ان حرکات کی
[illegible] کرتے ہیں

تو یہ آزادی صرف عقل کے عالم ذات میں ہو سکتی ہے (لیکن کیا وہاں بھی شروع ہو سکتی یا عمل میں آسکتی ہے کیونکہ وقت کا تواتر اس عالم میں وجود ہی نہیں) کانٹ اس کی تحقیق نہیں کرتا کہ آیا آزادی اور رابطہ لئے مطلق کی قابلیت کا اتحاد مطلق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں ایسے نئے مرکز قائم ہوتے جائیں جو قائم ہونے کے بعد خارجی اثرات سے آزاد ہو کر اپنے اندرونی قانون کے مطابق عمل کریں کانٹ ہر مرکز ارادہ کو شروع ہی سے ایک خدا بنا دیتا ہے بجائے اس کے کہ وہ ارتقا اور عمل سے الوہیت حاصل کرے۔

آزادی کی مذکورہ بالا دو تعریفوں کے علاوہ ایک دو جگہ اس نے آزادی کی ایک تیسری تعریف بھی کی ہے کہ آزادی دو مخالف باتوں میں سے کسی ایک پر یکساں آسانی سے عمل کر سکنے کی قابلیت کا نام ہے۔ کانٹ کے ذہن میں اس قسم کے بیہودہ اور بعید از فہم خیال کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ انسان کی عقلی فطرت کو اس کی مظہری فطرت سے بالکل الگ سمجھتا ہے مظہری انسان کو وہ ایسا ہی ذلیل سمجھتا ہے جیسا کہ تصوری انسان کو بلند خیال کرتا ہے۔ ان دو مخالف انتہاؤں میں ایسی کشمکش ہے کہ انسان جس کا اصل جوہر خیر ہے، اس قسم کے ذلیل محرکات پر کیسے عمل کر سکتا ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ اس کی توجیہ کے لئے ایک اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم قابلیت کو فرض کرتا ہے یہاں پر بھی کانٹ جن امور واقعی کو پیش کرتا ہے وہ بدرجہا زیادہ صحیح ہیں بہ نسبت ان نظریات کے جو وہ ان کی توجیہ کے لئے قائم کرتا ہے۔ انسانی فطرت کے اندر متضاد پہلو موجود ہیں۔ "نیکی" اور "بدی"، دونوں کے میلانات اس میں پائے جاتے ہیں عظیم الشان اور منزہ نصب العین قائم کرنے کا ملکہ بھی اس میں موجود ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ کج رفتاری، نیکی سے بیزاری اور گندگی بھی ہے۔ انسانی فطرت میں ان متخالف عناصر کا بہت قریبی تعلق ہوگا اور وہ کچھ معین قواعد و اسباب کے ماتحت پیدا ہوئے ہوں گے۔ کانٹ جو دوسری جگہ انسانی فطرت کے معاملات میں محققانہ نگاہ رکھتا ہے یہاں وہ بدقسمتی سے نفسیات اور اخلاقیات کی ثنویت اور اختلاف کے نظریے کی وجہ سے اپنے لئے ناممکن کر دیتا ہے کہ وہ اس گتھی کو سلجھا سکے۔

عملی اخلاقیات

کانٹ نے عملی اخلاقیات کو دو تصانیف میں پیش کیا ہے، نظریۂ حقوق (Rechtslehre) اور نظریۂ فضیلت (Tugendlehre) یہ دونوں کتابیں ۱۷۹۷ء میں شائع ہوئیں اور ان دونوں میں کئی مقامات پر بڑھاپے کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ ان کتابوں کے بیانات کے نقائص اس انداز تنظیم کی وجہ سے ہیں جو اس عمر رسیدہ مفکر کی طبیعت پر غالب ہو گیا تھا لیکن کانٹ کے اخلاقی نظریئے کی یکطرفگی بہت سے مسائل کی بحث سے واضح ہوتی ہے لیکن انحطاط اور یکطرفگی کی علامات کے باوجود ان کے اندر نہایت زندہ اور اشرف افکار کا بھی ایک سلسلہ ہے جو نوع انسان کے لئے کانٹ کا بہترین ترکہ ہے۔

ان دو تصانیف میں باہم ایک قسم کا تخالف بھی پایا جاتا ہے "تعلیم حقوق" قانونیت سے آگے قدم نہیں رکھتی جس کا موضوع صرف یہ ہے کہ میرے عمل میں قانون کے ساتھ ایک خارجی مطابقت ہونی چاہئے جس کے ذریعے سے میری آزادی کے ساتھ دوسرے لوگوں کی آزادی بھی قائم رہ سکے لیکن نظریۂ فضیلت میں اخلاق کی بھی تعلیم ہے کہ عمل قانون کی مطابقت کے ارادے اور خاص طبیعت سے سرزد ہونا چاہئے۔ اخلاقی قانون مجھ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ میں اپنے ارادے کی تحدید کروں اور اپنے عمل کو ان حدود کے اندر رکھوں جو دوسروں کی آزادی کیلئے لازمی ہیں۔ لیکن یہ تحدید اخلاقی محرکات کے علاوہ خوف اور خود غرضی سے بھی ہو سکتی ہے انعدام جنگ کی انسب الحیثی حالت کی طرف ا۔ تقاضہ متعدد مختلف محرکات عمل کر سکتے ہیں جن میں سے سب کے سب اخلاقی نہیں۔ قانونیت اور اخلاقیت کا تضاد کوئی مطلق تضاد نہیں کیونکہ قانون بھی اس اطلاقی حکم پر مبنی ہے۔ "جنگ نہ افراد کے درمیان ہونی چاہئے اور نہ مملکتوں کے درمیان کیونکہ حقوق کی پیروی کا یہ طریقہ نہیں ہے"۔ اس بیان سے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید ہوتی ہے کہ کانٹ کا اخلاقی قانون تاریخی ارتقا کے نتیجے کی پیش بینی ہے تنظیم حقوق اخلاق کا ایک ذریعہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ "عقل اطلاقی حکم کے

ذریعے سے ہم پر یہ فرض عائد کرتی ہے کہ مملکت کے دستور اور اصول حق میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کی کوشش کی جائے کانٹ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاقی نصب العین کے تحقق میں خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دیگر عوامل بھی معاون ہو سکتے ہیں۔ تنظیم حقوق سے جو خارجی آزادی پیدا ہوتی ہے وہ انسانی طبیعت میں اخلاقی میلان کے ارتقا کے لئے ایک شرطِ مقدم ہے، جن تصانیف میں اس نے اخلاقیات کی بنیاد قائم کی ہے ان میں قانونیت اور اخلاقیت کا تخالف بہت زیادہ ہے لیکن تفصیلی تحقیقات میں وہ اس قدر تخالف کو قائم نہیں رکھ سکا۔

کانٹ ان شرائط کے مجموعے کو حق قرار دیتا ہے جن کے ماتحت آزادی کے عام قانون کے مطابق ایک شخص کا اختیار دوسرے شخص کے اختیار کے موافق ہو سکے۔ یہ انسان کا فطری حق صرف ایک ہے اور وہ آزادی ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے ارادے کا جبر اس پر نہ ہو اور عمل کا انداز یہ ہو کہ وہ تمام دوسرے انسانوں کی آزادی کے متوافق ہو۔ مثلاً حق ملکیت کا جواز اس لئے نہیں کہ میں نے دوسروں سے پہلے ایک چیز پر قبضہ کر لیا ہے بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ میں دوسروں کے اسی قسم کے قبضے کو جائز تسلیم کرتا ہوں۔ یہاں پر صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے اخلاقی اصولوں میں ہر جگہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ انسان ایک قائم شدہ مملکت میں رہتا ہے لیکن کانٹ مملکت کو یوں تصور کرتا ہے کہ وہ ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے جس کی رو سے ہر شخص کی آزادی کو دوسروں کی آزادی کے مدنظر محدود کر دیا گیا ہے لیکن یہ معاہدہ اس کے نزدیک کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایک بدایتی تصور اور اجتماعی تعلقات کی تشکیل و تنظیم کے لئے ایک عقلی اصول ہے اس لحاظ سے جماعت کے تاریخی مبداء کا سوال اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ اس امر میں کانٹ کا نقطۂ نظر حق فطرت کے شارحین کے خرافات کے مقابلے میں ترقی کا ایک اہم قدم ہے۔ لیکن وہ اس سوال کو نہیں اٹھاتا کہ یہ عقلی اصول انسانی شعور میں کس طرح پیدا ہوتا ہے یہاں پر پھر کانٹ ادعائی ہو گیا ہے۔

بحیثیت شخص فرد کے حقوق کا پرزور دعویٰ کانٹ کے نظریۂ حقوق کی ایک خصوصیت ہے وہ شخص اور شئے میں ایک قاطع فرق قائم کرتا ہے شخص وہ ہستی ہے جس کا قانون اس کی اپنی فطرت میں ہے اور وہ اپنی ذات کے سامنے مسئول ہے۔ شخص کو کبھی محض ذریعہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے۔ اس اصول سے کانٹ نہ صرف شخصی آزادی کو اخذ کرتا ہے بلکہ حریت تقریر اور تشریع میں حصہ لینے کا حق بھی اس سے نکالتا ہے مجلس تشریع کو عوام کے لیئے کوئی ایسا قاعدہ نہیں بنانا چاہیئے جس کو وہ خود اپنے لئے جائز نہیں سمجھتی مثلاً اس کو کوئی ایسا اٹل ادعائی نظام قائم نہیں کرنا چاہیئے جو افزونیٔ تنویر میں ترقی کرنے میں مانع ہو اور نہ اسے موروثی امرائیت قائم کرنے کا حق ہے۔ کانٹ نے شمالی امریکہ کی جنگ آزادی اور انقلاب فرانس دونوں کو خوش آمدید کہا۔ اس جوش کا اثر اس کے نظریۂ حقوق میں بھی پایا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مستقبل میں حکومتوں کا دستور العمل جمہوری ہوگا لیکن خارجی صورت دستور کے مقابلے میں وہ روح جمہوریت کو اصلی شئے سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ جمہوریت کی روح شاہی طرز حکومت میں بھی قائم رہ سکتی ہے کسی بادشاہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کسی شخص کو اس کی مرضی کے بغیر مسرت و سعادت عطا کرے۔ حق کا ماخذ حریت ہے نہ کہ مسرت اور بادشاہ کا کام مسرت بخشی نہیں بلکہ حفاظت حریت ہے۔ مجرم کو تعزیر نہ جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہونی چاہیئے اور نہ خود اس کی بھلائی کے خیال سے بلکہ محض اس لئے کہ مجرم نے جو جرم کیا وہ اپنے اختیار اور ارادے سے کیا۔ سزا اگر مکافات کے خیال سے نہ ہو اور جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہو تو اس میں جرم کرنے والا فرد محض ایک ذریعہ بن جائے گا۔ مکافات ایک اطلاقی حکم ہے۔ سزا کسی مفاد کے خیال سے نہیں ہونی چاہیئے بلکہ سزا دینا لازمی ہے خواہ اس میں کتنا ہی نقصان ہو۔ خواہ کوئی قوم کسی دوسری سرزمین کی تلاش میں نکلنے والی ہو اس کا فرض ہے کہ پہلے تمام قاتلوں کی گردن اڑا دے "عدل کو اپنا کام کرنا چاہیئے خواہ دنیا کے تمام اشرار فنا ہو جائیں"۔

اپنی کتاب (Tugendlehre) (شخصی اخلاقیات) میں کانٹ اس انداز سیرت پر زور دیتا ہے جو اس کے نظریۂ اخلاق کے مطابق ہے اسکے

نزدیک نیکی قوت روحی پر مشتمل ہے یعنی اس قدرت و وقار پر جو اس شعور سے لازم آتا ہے کہ ہمارے عمل کا قانون خود ہماری ذات کے اندر ہے اور اس قانون کے ذریعے سے ہم ایک بڑے کل میں متحد ہیں۔

کانٹ نے شخصی اخلاقیات میں جن مقاصد کو پیش کیا ہے وہ دو ہیں (۱) اپنی ذات کی تکمیل (۲) دوسروں کی سعادت۔ ہماری اپنی سعادت نہیں کیونکہ ہم فطرتاً غیر ارادی طور پر نہایت سرگرمی سے اس کے طالب ہوتے ہیں اور دوسروں کی تکمیل ذات مقصد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ کام وہ خود ہی کرسکتے ہیں۔ تکمیل ذات اسی میں ہے کہ ہم اپنے فرض کے تصور کے مطابق اپنے آپ کو مقصد قرار دیں (گویا کہ مسرت سہل الحصول ہے اور سعی تکمیل ذات میں ہم دوسروں کی مدد سے بے نیاز ہوسکتے ہیں!!)

سعی تکمیل نفس میں ہمارے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ ملکات کا ارتقا داخل ہے تمام تہذیب اسی پر مشتمل ہے انسان کو بہیمیت سے بلند ہوجانا چاہیے۔ انسان کا خاصہ جو اس کو بہیمیت سے الگ کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کسی مقصد کو منتخب کرسکتا ہے۔ ہماری اپنی ذات کے مقصد کے ساتھ یہ فرض بھی وابستہ ہے کہ ہم تہذیب نفس سے انسانیت کی اہلیت پیدا کریں خصوصاً اخلاقی تہذیب سے یعنی یہ ملکہ پیدا کرنے سے کہ ہمارے اعمال ہمارے باطنی قانون سے متعین ہوں ہر اس صفت کو جو انسان کو جماعت کا ایک کارکن اور مفید رکن بنا سکتی ہے کانٹ وقار انسانی کے تصور سے اخذ کرتا ہے۔ بے کار اور فالتو آدمی بنیا اپنے اندر انسانیت کو ذلیل کرنا ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کا ایک نہایت مخصوص حصہ وہ ہے جس کا عنوان (Todyism) یعنی چاپلوسی ہے' انسان ایک بے بہا شخصیت کا مالک ہے۔ اپنے سینے کے قانون کے سامنے سر نیاز خم کرنا اس کو دوسری قوتوں کے مقابلے میں قوت اور جرأت بخشتا ہے اور اس کا وقار قایم رکھتا ہے خواہ وہ جبریل ایں سے دوچار ہو۔ دوسرے انسانوں کے سامنے اظہار عجز انسان کا فرض نہیں بلکہ اگر عجز و انکسار کو طلب مفاد کا ذریعہ بنایا جائے تو اس سے انسان میں ریاکاری اور کمینگی پیدا ہوتی ہے کسی انسان کو دوسرے کا غلام نہیں

بننا چاہیئے۔ انسان کو اس کا خیال رکھنا چاہیئے کہ اس کے حقوق پائمال نہ کیئے جائیں اور دوسروں سے کوئی ایسے منافع قبول نہیں کرنے چاہئیں جن کے بغیر گزارہ چل سکتا ہے۔ انسان کو شجاعت سے کام لینا چاہیئے اور مصیبت کا شکوہ ورد زبان نہیں رکھنا چاہیئے۔ کسی ہستی کے سامنے گھٹنے نہیں ٹیکنے چاہئیں کیونکہ انسان کی فطرت کا نصب العین خود اس کی اپنی ذات کے اندر ہے، اور جس کو وہ اپنے سے خارج ہستی سمجھتا ہے وہ محض ایک بت ہے۔ بہت جھک جھک کر سلام کرنے اور اپنی ہر حرکت سے تواضع کا اظہار کرنا انسان کی طبیعت میں خوشامد کے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہم بیجا عاجزی سے حشرات الارض کی طرح عمل کریں تو پھر اس کی شکایت نہیں کرنی چاہیئے کہ کسی نے ہم کو پامال کر ڈالا۔

شخصی اخلاقیات میں دوسرے مقصد یعنی مسرت دیگراں کی نسبت کانٹ ایک نہایت سخت مشکل سے دوچار ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود پوری طرح اس سے آگاہ ہے دوسروں کی افزونی مسرت کے لیئے کوشش کرنے میں ہم کس مسرت کو مدنظر رکھیں یعنی جس چیز کو ہم مسرت سمجھتے ہیں یا جس کو دوسرے مسرت خیال کرتے ہیں یہ وہ سوال ہے جو ہم کو انسان کی شخصی زندگی کے نہاں خانوں میں لے جاتا ہے خاصکر اگر ہم کانٹ کی طرح شخصیت کی قدر و قیمت اور اس کی خود اختیاری کا ایک معین تصور رکھتے ہوں۔ کانٹ اس معاملے میں بہت متذبذب معلوم ہوتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ دوسروں کو کوئی حق حاصل نہیں کہ مجھ سے ایسی چیز کا تقاضہ کریں جو میری رائے میں ان کی مسرت کو نہیں بڑھا سکتی پھر ایک اور جگہ وہ یہ کہتا ہے کہ دوسروں کی بھلائی کی کوشش جس کو وہ تسلیم نہیں کرتے ایک سعی ناشکور ہے اور جس کو میں خود مسرت سمجھتا ہوں اس کے مطابق میں دوسروں کو فایدہ نہیں پہنچا سکتا کیسی دوسرے کو اپنی مسرت کا خود انتخاب کرنے سے روکنا کوئی اچھا کام نہیں۔ دوسروں کی نسبت جو فرائض ہیں کانٹ ان کو فرائض محبت اور فرائض احترام میں تقسیم کرتا ہے اس لیے کہ یا وہ تجاذب کے تعلق سے سرزد ہوتے ہیں یا تقابل کے تعلق سے فرائض احترام کانٹ کی اخلاقیات کے پہلے اصول سے براہ راست اخذ ہوتے ہیں۔ محبت کے معاملے میں اس کو

زیادہ مشکل پیش آتی ہے۔ کچھ تو اس آزادی کی وجہ سے جو وہ ہر شخصیت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کچھ انسانی فطرت کے قنوطی تصور کی وجہ سے محبوب کے حقوق سے محبت کی حد بندی ہونی چاہئے کیونکہ محبوب اگر اپنی ذات اور حالات پر قادر نہ ہو تو اس کا انسانی وقار قایم نہیں رہتا مزید براں محبت ایک وجدانی جذبہ ہے جو عقل کے زیر عنان رہنا نہیں چاہتا۔ انسانوں کی جو اصلی حالت ہے اس کا ہم پر یہ فرض عاید نہیں ہو سکتا کہ ہم ضرور ان کی محبت سے لذت اندوز ہوں لیکن یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کی بھلائی چاہیں اور ان کو نفع پہونچائیں اور یہ فرض اس حالت میں بھی برقرار رہتا ہے جبکہ ہم کو انسانوں کے عیوب اور ان کی کمزوریوں کا تلخ تجربہ ہو چکے اور ہم یہ محسوس کرنے لگیں کہ یہ مخلوق کچھ محبت کے قابل نہیں۔ کریمانہ محبت ہم پر فرض ہو سکتی ہے نہ کہ جذبی محبت۔ کانٹ کے نزدیک دوستی میں تجاذب اور تقابل، محبت اور وقار کا توازن پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سچی دوستی کالے راج ہنس کی طرح ایک نہایت کمیاب چیز ہے۔ لیکن بالکل نایاب نہیں۔

کانٹ جیسے کنے ناکتخدا سے ہم اس پر کیا جھگڑیں کہ شادی کی نسبت اس کا خیال نہایت ناقص ہے وہ تعلیم فضیلت میں نہیں بلکہ تعلیم حقوق قانونی میں اس پر بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کتخدائی محض معاہدہ ہے جس کے مطابق مختلف جنسوں کے دو شخص باہم یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم فقط ایک دوسرے سے جنسی تعلقات رکھیں گے اور کسی دوسرے سے یہ تعلق قائم نہیں کریں گے۔ کانٹ جنسی خواہش کو انسانی فطرت کی ایک منفرد سی ضرورت سمجھتا ہے جو اسکے اور الگ تھلگ رہ سکتی ہے وہ فقط اس کے شہوانی پہلو پر نظر رکھتا ہے اور اس امر سے ناآشنا ہے کہ اس کے کتنے لطیف مدارج ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ نہایت منزہ تاثرات کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔

فلسفۂ مذہب

(تنقیدِ عقلِ عملی اور مذہب خالص عقل کے حدود کے اندر)

(الف) اخلاق اور مذہب

کانٹ کی اخلاقیات خود اختیاری ہے یا کم از کم بخیال خود انسان کی فطرت اور اس کے عمل کے جوہر کے باہر کسی مقدمات کی محتاج نہیں اور طبیعیات و فوق الطبیعیات، نفسیات اور دینیات سب سے آزاد ہے اسی لیے اخلاق سے مذہب کی طرف عبور کرنے کا مسئلہ کانٹ کے لیے نہایت دشوار تھا کیونکہ احتیاج و انحصار کو اختیار و قدرت ذات سے کیسے اخذ کر سکتے ہیں لیکن باوجود اس کے شروع ہی سے کانٹ کو اس کا یقین تھا کہ صرف اخلاق ہی مذہب کی بنا ہو سکتا ہے اس کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ انسان کی باطنی فطرت جو غیر مشروط فرض اس پر عاید کرتی ہے وہ ایک تقاضا ہے اور تقاضا بھی جس کو ادا کرنا ہے۔ اسے اخلاقی قانون ہیں باطنی خشیت کی

تعلیم دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہم تمام تجربی عالم سے آزاد ہیں. لیکن یہ قانون
ہماری تمام شخصیت پر حاوی ہوسکتا ہے اور اس پر عمل پیرائی اسی تجربی عالم
میں ہوتی ہے اسی لیے ایک عقلی تقاضا پیدا ہوتا ہے جو اخلاقی تقاضا بھی ہے
کہ ان شرائط کا ایفا لازمی ہے جن کے بغیر نصب العین کا تحقق ناممکن ہے پہلی
شرط مسلسل بقائے وجود ہے کیونکہ انسانی ارادہ فقط لامحدود ترقی سے اخلاقی
قانون کے ساتھ کامل موافقت پیدا کرسکتا ہے۔ اسی لیے شخصی بقا ایمان کا
ایک اساسی اصول ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اخلاقی کوشش اور سعادت طلبی
کے فطری اقتضا میں موافقت ہو۔ تجربے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نیکی
مسرت کی طرف یا مسرت نیکی کی طرف رہنمائی کرتی ہے ان دونوں کا یکجا
ہونا ایک اتفاقی امر ہوتا ہے۔ لیکن خیر کامل میں نہ صرف نیکی بلکہ مسرت بھی
داخل ہونی چاہئے۔ عالم فطرت اور عالم اختیار کی تہ میں گہری موافقت کا پایا
جانا لازمی ہے۔ ہمیں ضرور کسی ایسی قوت کو فرض کرنا چاہئے جو ان دونوں
عالموں میں باطنی موافقت پیدا کرسکے تاکہ اخلاق اپنے آپ کو اس عالم
میں اجنبی محسوس نہ کرے جس ہستی کے اندر اخلاقی قانون جاری وساری ہے
وہ ایک خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہے۔

عقل عملی ہم کو ایسے اعتقادات کی طرف لے جاتی ہے جن کا موضوع
عقل نظری کے حدود سے ماورا ہے۔ اس عین شے یا ہستی نامعلوم تک
جس کو عقل نظری نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا عقل عملی کے اس تقاضے سے
رسائی ہو جاتی ہے کہ اخلاقی نصب العین کے کامل تحقق کے لیے ایک ایسی
قادر ہستی کی ضرورت ہے اس طرح سے کانٹ تین اصولِ مقدم کو تسلیم کرتا ہے
بقائے وجود، ہستی باریتعالیٰ اور اختیار۔

ہستی باری تعالیٰ پر ایمان کا اصول جس ضرورت سے پیدا ہوتا ہے
وہ نہ حسی ہے اور نہ تاثیتی بلکہ نفوس انسانی میں اخلاقی قانون کی موجودگی
کا نتیجہ ہے اس کا ماخذ انسان کی فطرت کی ایک کلی اور عمومی حقیقت ہے۔ اور
خالص عقل کا تقاضا ہے۔ کانٹ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ یہ حاجت دیگر تمام

ممکن خواہشوں سے مختلف ہے اور ایک خالص باطنی اور نفسی چیز ہے۔ اس سے
جو ایمان یا امید پیدا ہوتی ہے وہ کوئی فرض نہیں گو قانون فرض اس کا محرک
ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ایسی ہستی پر ایمان لانا جو معلوم نہیں ہو سکتی فرض
نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسی شخص کو اپنے سینے میں اخلاقی قانون کا احساس ہو تو
یہ امر ناگزیر ہے کہ وہ ان شرائط کو تسلیم کرنے کی بھی ضرورت محسوس کرے گا۔
جو اس قانون پر عمل پیرا ہونے کے لیے ضروری ہے۔ اس پر بھروسہ کرتے ہوئے
کہ اخلاقی قانون لازماً اس طرف رہنمائی کرتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ انسان کا خود
اپنی نسبت یہ فرض ہے کہ وہ دیندار ہو کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے اخلاقی معتقدات
کو دعوے سے پیش نہیں کر سکتا وہ یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ ایک خوش میلان
شخص کے ایمان میں کبھی کبھی تذبذب پیدا ہو سکتا ہے لیکن وہ کبھی مطلقاً کافر
نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ عقلی ضرورت جس میں سے یہ ایمان پیدا ہوتا
سب انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ کیا لازماً تمام وہ افراد اسی کو محسوس کرتے
ہیں جو ایک غیر مشروط اخلاقی قانون کے قائل ہیں اور ایک لامتناہی نصب العین کو
پیش نظر رکھتے ہیں۔ کانٹ نے یہ نہیں دیکھا کہ اس سوال کا جواب اولیاتی
طور پر نہیں دے سکتے بلکہ اس کے لیے نفسیاتی تجربے کی ضرورت ہے۔ کانٹ
اپنے مقدمات کے موافق ایک ایسے شخص پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ جو
اپنے اخلاقی اعتقادات پر قائم ہے لیکن کسی ایمان بالغیب کے بغیر بھی
نصب العین اور وجود کے دائمی عدم توافق سے نہیں گھبراتا۔ ایک منفرد
اقتباس میں اس نے اس امکان پر غور بھی کیا ہے یہ اقتباس خاص طور
پر اس لیے بھی دلچسپ ہے کیونکہ اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے
کہ کانٹ اپنے اصولی مقدمات سے کن نتائج پر پہنچنا چاہتا تھا
ہم ایک ایسے سچے آدمی کی مثال لیتے ہیں جیسا کہ سپائنوزا تھا جس کو کامل
یقین ہے کہ نہ کوئی خدا ہے اور نہ آئندہ زندگی ایسا شخص اس اخلاقی
قانون کے ذریعے سے جس کا وہ عملاً احترام کرتا ہے اپنی زندگی کے مقصد

کی لسنبت کس طرح فیصلہ کرے گا۔ وہ اپنی اخلاقی زندگی سے نہ اس دنیا میں اور نہ آخرت میں کسی خارجی مفاد کی امید یا خواہش رکھتا ہے وہ اپنی تمام قوتیں اسی مقدس قانون کی پیروی میں صرف کرکے بے غرضانہ قیام خیر کی کوشش کرتا ہے لیکن اس کی کوشش محدود ہے اور اگرچہ فطرت اتفاقی طور پر کہیں کہیں اس کے مقصد سے موافقت ظاہر کرتی ہے وہ کسی غیر متغیر قانون کے مطابق اپنے مقصد سے باقاعدہ توافق کی توقع نہیں رکھتا۔ گو اس کی فطرت حصول مقصد کی کوشش کے لیے مجبور ہے وہ خود دیانت دار امن پسند اور رحم دل ہے لیکن اس کے گرد و پیش مکر ظلم اور حسد کا بازار گرم ہے اور جن سچے آدمیوں سے وہ ملتا ہے وہ مسرت کے مستحق ہونے کے باوجود اسی طرح مصیبت ناداری بیماری اور بے وقت موت کا شکار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ادنیٰ درجے کے حیوانات خاک کشادہ دہن ایمانداروں اور بے ایمانوں کو ایک ہی طرح مادہ کے ہیولانی گرداب میں نگل جاتی ہے سب کے سب ایک ہی طرح جس خاک سے نکلے تھے پھر اسی کا پیوند ہو جاتے ہیں" کانٹ کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی عقاید کے بغیر انسان اخلاقی قانون کی غایت پر استوار نہیں رہ سکتا لیکن اسکی اخلاقیات کا مقصد تو یہ تھا کہ تمام مقاصد و نتائج سے الگ ہو کر انسان کا ارادہ اپنے باطنی قانون پر عمل کرے اپنے منطقی استدلال میں تناقض پیدا کئے بغیر وہ اس خیر برتر کے تصور کو اخلاقی مقصد نہیں بنا سکتا جس میں مسرت اور نیکی متحد ہیں۔ اس کی اخلاقیات کا پہلا فقرہ یہ ہے "سوائے نیک ارادے کے دنیا کے اندر یا اس کے باہر کوئی چیز مطلق طور پر خیر متصور نہیں ہو سکتی" مذکورۂ بالا معتقدات کو لازمی قرار دیکر کانٹ اپنی اخلاقیات کے استقلال کو فنا کر دیتا ہے۔

یہ اصولی اعتقادات فقط اس وقت لازمی ہوتے ہیں جب کوئی شخص اخلاق کو تمام نظریۂ کائنات کے ساتھ وابستہ کرنے کی ضرورت محسوس کرے لیکن یہ اقتضا ہر شخص کی طبیعت میں پیدا نہیں ہوتا اور خالص اخلاقی نقطۂ نظر سے

اس کا پیدا ہونا ضروری بھی نہیں تاہم کانٹ کے فلسفۂ مذہب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے مذہبی مسئلے کو اخلاقی مقاصد کے ساتھ وابستہ کر کے انسان کی ایک ذاتی ضرورت کو اس کا ماخذ قرار دیا۔ اور ایسی توضیح اور نکتہ رسی سے اس سے پیشتر کسی نے اس کو بیان نہیں کیا۔ مذہبی مسئلے کا مدار مختلف زمانوں میں اور مختلف افراد میں اس ضرورت کی موجودگی اور اس کے اندازِ احساس پر ہے۔ تجربہ اس کا شاہد ہے اس امر میں انفرادی اختلافات بے شمار ہیں جن پر کانٹ نے اپنی ادعائیت کی وجہ سے غور نہیں کیا لیکن جس اتقان کے ساتھ نظری حیثیت سے اس نے مذہبی معتقدات کے فلسفیانہ مقام کو متعین کیا تھا۔ اسی اتقان کے ساتھ اس نے ان مفروضات کے عملی اور نفسیاتی مقام کا تعین کیا۔

(ب) مذہبی اصول اساسیہ کا تعلق کانٹ کی علمیات اور نظری مذہب سے شرائطِ مقدمہ (postulates) ہم کو علم کے حدود سے ماوراء لیجاتے ہیں لیکن یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کیونکہ تنقید عقل نظری نے یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ صورِ علمیہ ان حدود سے باہر نہیں جا سکتیں اور ان کے علاوہ کوئی اور صورِ علمیہ ہم پیدا نہیں کر سکتے۔ کانٹ اب اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ معقولات کا ماخذ تجربہ نہیں بلکہ ملکۂ فکر ہے اس لیے وہ کہتا ہے کہ حدودِ تجربہ یا مظاہر کے باہر بھی ان کا اطلاق ممکن ہے اور وہ یوں کہ شرائطِ مقدمہ پر فکر کر سکیں اگرچہ وہ علم کا معروض نہیں ہو سکتے۔ فکر کرنا معلوم کرنے سے الگ چیز ہے علم کے لیے ادراک اور فکر کا تعاون لازمی ہے لیکن یہاں پر ادراک تو خارج از بحث ہے۔ انسانی ملکۂ علم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ادراک اور فکر کا فرق پایا جاتا ہے اور ہمارا ادراک ہمیشہ حسی یعنی زمانی و مکانی ہوتا ہے۔ فوق الحس ادراک محض واہمہ کا تصور خانہ ہوگا۔ ہم خدا کو کائنات کی علت تصور کر لیتے ہیں اور ایمان رکھتے ہیں کہ ہماری سعی و طلب موت کے بعد بھی جاری رہے گی نیز ہم اپنے نصب العینی ارادے کو علتِ اولیٰ تصور کر لیتے ہیں گو یہ تصورات ادراک سے ثابت نہیں ہوتے۔

لیکن صورِ فکر کا یہ استعمال بھی نقدِ عقل نظری کے مطابق جائز نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے مطابق تصورات بغیر ادراکات کے خالی ہوتے ہیں (اور ادراکات بغیر تصورات کے اندھے ہوتے ہیں) لیکن اس استعمال کو جائز قرار دیتے ہوئے بھی خدا اختیار اور بقا کے تصورات جن کو کانٹ بیان کرنا چاہتا ہے 'فطری مذہب' کے تصورات سے الگ ہیں جہاں ادراک نہیں ہے وہاں صداقت زمانی بھی نہیں ہو سکتی جس عالم میں وقت کا اطلاق نہیں ہوتا وہاں مسلسل زندگی آئندہ زندگی، ابتدا یا تکوین کے کیا معنی ہو سکتے ہیں اور اگر تمام تجربی مواد کو خدا کے تصور سے خارج کر دیا جائے تو اس میں سے ان تمام عناصر کو بھی خارج کر دینا پڑے گا جو انسانی نفسیات سے اخذ کئے گئے ہیں ہم صرف ایسے فہم کو جان سکتے ہیں جو بتدریج تقابل و تفکر سے صداقت تک پہونچتا ہے اور صرف ایسے ہی ارادے سے واقف ہیں جو اپنے لیے مقاصد کو انتخاب کرتا اور ان کے حصول کے ذرایع کو تلاش کرتا ہے۔ لیکن ہستی مطلق و لامحدود کی فعلیت ایسی نہیں ہو سکتی اور جس ہستی پر زمانے کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس میں فہم و ارادہ کا وجود بھی ناممکن ہے اگر ہم کانٹ سے یہ سوال کریں کہ خدا کے تصور میں سے تمام نفسیاتی اور تجربی عناصر کو خارج کر دینے اور اس تمام انتساط اضافات کے بعد کیا باقی رہتا ہے تو وہ صاف طور پر یہ جواب دیتا ہے کہ خالی لفظ باقی رہ جاتا ہے "کیا کوئی ایک صفت بھی ایسی ہے جس میں سے اگر تمام انسانی عناصر کو ساقط کر دیا جائے تو خالی لفظ کے سوا اس میں سے کچھ باقی رہ جائے جس کے ساتھ کوئی ادنیٰ ترین تصور بھی وابستہ نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں کسی قسم کا اضافہ کر سکے" کانٹ کی تمام بڑی تصانیف میں اس قسم کے اقتباسات ملتے ہیں اس سے زیادہ کھلے الفاظ میں تو شاید سپائنوزا بھی کچھ نہ کہہ سکتا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کانٹ کے نزدیک مذہبی تصورات کی کیا قیمت ہو سکتی ہے کیونکہ نظری حیثیت سے وہ بالکل خالی یعنی بے مضمون ہیں

تو اسکا جواب یہ ہے کہ کانٹ کے نزدیک تمام مذہبی تصورات علامتی ہیں جب ہمارے تصورات کا
عملی استعمال ہو سکے تو ہمیں لازماً تمثیلوں اور علامتوں سے مدد لینی پڑتی ہے شخصی خدا اور شخصی بقا کے تصورات ایسی
ہستی کی علامتیں ہیں جسکو ہم اپنے انداز میں ادا نہیں کر سکتے۔ علم سے ایمان کیطرف جاتے
ہوئے ہم کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ عام معنوں میں کوئی علم نہیں ہے یہاں
عقل اپنی ضرورت کو شاعری سے پورا کرتی ہے۔ ہم مادی عقاید تجربی
صورتوں کا اطلاق نامعلوم ہستیوں پر کرتے ہیں اگر ہم اس تعلیم کو نظر غائر
سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے نقطۂ نظر اور عام فطری
مذہب میں بے حد فرق ہے۔ لیسنگ کی طرح کانٹ کے ہاں بھی ایک
ظاہری تعلیم ہے، اور ایک باطنی، اگرچہ اس نے خود کبھی واضح طور پر اپنے
ذہن میں ان دو پہلوؤں کو الگ نہیں کیا اور مذہبی تصورات کو علامتی
سمجھنے کے جو نتائج ہیں ان کو کبھی پوری طرح محسوس نہیں کیا مثلاً یہ کہ کوئی
مخصوص علامتیں سب کے لیے لازمی نہیں ہو سکتیں ان کو ہر فرد کی طبیعت
کے آزادانہ انتخاب پر چھوڑ دینا چاہئے ممکن ہے کہ میری عقل اپنی ضرورت
سے کانٹ کی علامات سے زیادہ بہتر منتخب کر سکے کانٹ کو جن چیزوں
پر ایمان لانے کی ضرورت محسوس ہوتی تھی ان کو بغیر زیادہ سوچے سمجھے عین
ذات کے حوالے کر دیتا تھا اور اس پر غور نہیں کرتا تھا کہ یہ مختلف عقاید
کہیں باہم متناقض تو نہیں (مثلاً خدا کی قدرت کاملہ اور انسان کا اختیار)
کانٹ کے ہاں سائنس کے بعد جو کچھ باقی رہ جاتا ان کو وہ پس پردہ عالم
ماورائے علم میں ڈال دیتا اور اس پر غور نہ کرتا کہ یہ ماورائی تصورات یہاں سے
ہٹ کر وہاں پر دست و گریباں نہ ہو جائیں علامات سے ہم کم از کم یہ توقع
رکھتے ہیں کہ وہ باہم متناقض نہ ہوں۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے کا مذہبی ایمان سے جس کا
ماخذ شخصی ضرورت ہے نہایت قریبی تعلق ہے ہم وجود کا تمثل ایسی مثالوں سے
کرنا چاہتے ہیں جن کے مطابق ہستی ایک ایسا عالم ہو جس میں ان تمام چیزوں
کا حق ادا ہو سکے جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ اس

لحاظ سے بھی کانٹ کا فلسفۂ مذہب اپنے تمام نقایص کے باوجود راسخ الاعتقادی کی دینیات اور فلسفۂ تنویر (Enligtenment) دونوں کے مقابلے میں فکر کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔

(ج) دینِ قائمہ

دینِ قائمہ کے تصورات کا حشر بھی لازماً فطری مذہب کے تصورات کا سا ہوگا۔ کانٹ نے یہ نتیجہ اپنی کتاب (Religion innerhall der Grenzen der blossen Verhunft) 1793 'دین' خالص عقل کے حدود کے اندر' میں نکالا ہے۔ بجائے یہ دریافت کرنے کے کہ دینِ قائمہ کے معتقدات کہاں تک فطری سائنس اور تاریخی تنقید کے فیصلوں کے سامنے برقرار رہ سکتے ہیں۔ کانٹ یہ تحقیق کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے لیے ان معتقدات کی کیا اخلاقی اہمیت ہے اور ان میں سے کن چیزوں سے زندگی کی پرورش اور اس کو سہارا ہو سکتا ہے۔ طبیعیات اور تاریخ کے نتوے کے باوجود ان اعتقادات کی قدر وقیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیشہ ان کی نسبت یہی سوال کرنا پڑے گا۔ یہ فطری امر تھا کہ کانٹ صرف عیسائیت لے اعتقادات سے بحث کرے کیونکہ یہی مذہب اس سے قریب ترین تھا۔ لیکن یہ عجیب وغریب بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے خاص طور پر گناہ اور کفارے کو بحث کے لیے منتخب کیا کیونکہ یہ وہ اعتقادات ہیں جن پر عہدِ تنویر میں نہایت ہی کم توجہ کی گئی کانٹ کے نزدیک ان کے اندر گہرے اخلاقی حقایق مضمر ہیں جن باتوں کو انجیل میں خارجی اور تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کیا گیا ہے ان کو ہم انسانی نفوس کی روحانی کیفیات قرار دے سکتے ہیں انسان کی باطنی کشمکش ان واقعات کی آئینہ دار ہے۔

گناہ اور زوالِ آدم کے قصے میں کانٹ کو یہ صداقت معلوم ہوتی ہے

جس کی تجربہ شہادت دیتا ہے کہ انسان کی باطنی اخلاقی قانون کی مخالفت
میں اس کی طبیعت کے اندر تقاضائے حواس کو ترجیح دینے کا میلان پایا جاتا
ہے اس کے نفس کے اندر ایک قانون دوسرے قانون کا دشمن ہے ۔
جس طرح بوہمے کے نزدیک خدا اپنے آپ سے برسر پیکار رہے خود نہیں
کوئی برائی نہیں برائی اس ارادے میں ہے جو عقل کی مخالفت کرتا ہے
انسان کی سرشتی برائی یہی ہے کہ وہ اولی محرکات کو عقلی محرکات پر ترجیح دیتے ہیں نتیجہ
فلسفیانہ اخلاقیات اس فطری برائی کو ایک امر واقعہ سمجھتی ہے ۔ انجیل
ایک تاریخی واقعہ کو اس کا ماخذ قرار دیتی ہے اس کے نزدیک انسان بدی
کرنے سے پہلے نیک تھا اور ایک گناہ سے وہ اس معصومیت کی حالت
سے گر گیا لیکن اس قصہ میں ایک بہکانے والے کو داخل کرکے انجیل اس
امر کا اقرار کرتی ہے کہ اس زوال کی کوئی مطلق توجیہہ نہیں ہو سکتی ۔

لیکن فطری بدی کے ساتھ ساتھ انسان کے اندر نیکی کا ایک طبعی
میلان بھی پایا جاتا ہے جس کی ترقی کا بہترین طریقہ اعلیٰ مثالوں کا مطالعہ
ہے نیکی کی قدر کرنے کی قابلیت ہم میں سے کبھی مفقود نہیں ہوتی خواہ ہم
خود اس پر عمل نہ کر سکیں یہی قابلیت جو ترقی کر کے اخلاقی شعور بن جاتی
ہے ہماری فطرت کا نصب العینی عنصر ہے یہ ہمارے باطن کی جنت ہے
جس طرح کہ ہماری فطری برائی ہمارے سینے کا جہنم ہے ۔ ہماری طبیعتوں
کے اندر ایک ناقابل فہم اسوۂ حسنہ ہے جو ہمارے باطن میں ہماری فطرت کا نصب العین ہے جسکو انجیل
نے ابن اللہ کہا ہے جو زمین پر آیا اور اس نے انسانی صورت اختیار کی ایک ایسی ہستی کا تصور جو خدا
بھی ہے اور انسان بھی انسانی فطرت کے کمال کا نصب العین ہے یہاں بھی مذہب نے اس
چیز کو ایک تاریخی واقعے کی صورت میں بیان کیا ہے جو ایک حکیم کے نزدیک
انسانی طبیعت کی ایک سرمدی حقیقت ہے یعنی انسانی طبیعت کا باطنی نصب العین خیر ہے متعلق
اور دیگر میلانات سے اسکی مخالفت میلانات درمیان کی پیکار انسانی فطرت کی نصب العین میں ہمیشہ جنگ
چھڑی رہتی ہے اس جنگ کی وجہ سے ہمارے اندر جو خدا ہے اس کو ہمارے
برے ارادوں کی وجہ سے رنج والم اٹھانا پڑتا ہے جو جدید انسانیت ہمارے

اندر پیدا ہونا چاہتی ہے اس کو قدیم اور ادنیٰ انسان کے گناہوں سے تکلیف ہوتی ہے اس کے متوازی ہماری طبیعت میں پشیمانی اور توبہ کا احساس ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ارادے نے اب ایک نئی سمت اختیار کر لی ہے اور پرانے ارادوں سے نجات حاصل کرنے کی تکلیف گوارا کرنے پر تیار ہو گیا ہے یہی کفارے کے عقیدے کے اخلاقی معنی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے اندر نصب العین انسانیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم اس سے زیادہ قریب ہوتے جائیں لیکن اعلیٰ ترین نقطۂ نظر سے اس تدریجی تکمیل کی قدروقیمت کا بہ حیثیت کلی اندازہ کیا جائے گا کیونکہ زمانی اضافت کا اس میں کوئی سوال نہیں۔

کانٹ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ یہ علامتی تاویل تاریخی معنی سے بالکل مختلف ہے مذہب کے تاریخی پہلو کو وہ عالموں کے تحقیق کے لیے چھوڑ دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ مقدس صحیفوں کی مستقل اخلاقی قیمت کا مدار اس علامتی تاویل پر ہے اور درحقیقت انسان نے جب کبھی مذہب سے کوئی عملی نتیجہ حاصل کرنا چاہا ہے تو یہی طریقہ برتا ہے یہ انداز تاویل جائز بھی ہے کیونکہ انسان نے غیر ارادی طور پر اپنے اخلاقی میلانات سے مذہب کے تصورات کی تشکیل و تکمیل کی ہے اور خود وحی پر ان کی مہر لگادی ہے محض خارجی اور تاریخی واقعات سے انسان نصب العین اور الوہیت سے کبھی آشنا نہ ہو سکتا۔ اعلیٰ ترین ہستی کا نمونہ خود ہماری روح کے اندر پایا جاتا ہے ہم اپنے اندر کے خدا کے ذریعے سے باہر کے خدا کو جانتے ہیں اور وہ ہمارے باطن ہی کا خدا ہے جس کے سامنے سب لوگ رکوع و سجود کرتے ہیں جن امور کی وحی ہونیکا دعویٰ ہے انکے جانچنے کا معیار وہی خدا ہے جو ہمارے قلب میں مسکن ہے اگر حضرت ابراہیم اپنے قلب کے نصب العین سے فتوے لیتے تو وہ کبھی اپنے بیٹے کی گردن پر چھری پھیرنے کے لیے آمادہ نہ ہو جاتے اگر ارباب محکمۂ احتساب اس کی طرف رجوع کرتے تو کسی شخص کے خلاف اس کے عقاید کی وجہ سے فتوے نہ دیتے۔ ہمارے اندر جو اخلاقی قانون ہے وہ ہر قسم کے ایمان سے

زیادہ یقینی ہے۔
کانٹ کے نزدیک ہر انسان کے سینے کے اندر ایسی عجیب وغریب باتیں واقع ہوتی ہیں کہ خارجی واقعات سے ان کی توجیہہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ خاص کر اس لیے کہ اس قسم کی ہر توجیہہ وہمی ہوتی ہے وہ انجیل میں بیان کردہ واقعات کے رموز کی پہلو پر کوئی اعتراض نہیں کرتا کیونکہ اس کے نزدیک یہ واقعات ان حقائق کی ظاہری صورت ہیں جن کی معنی کی شہادت اور تصدیق ہر انسانی روح میں ازلی و ابدی طور پر پائی جاتی ہے جو خارجی معجزات سے بے نیاز ہے۔
کانٹ صرف ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہب کے تاریخی اور عقائدی پہلو کو زیادہ زیادہ باطنی اور اخلاقی پہلو کے تحت میں لاتے رہنا چاہیئے۔ تاریخی ایمان کی اہمیت محض عارضی اور علامتی ہے مرئی کلیسا کو اس غیر مرئی کلیسا کے قریب ہوتے رہنا چاہیئے جس کے اندر ہر فرد کی حقیقت اعلیٰ سے باطنی اور براہ راست تعلق ہے اس طرح سے روحانی امور میں عالم اور غیر عالم کا مخرب اخلاق امتیاز مٹ جائے گا کیونکہ اس کا مدار دین قائمہ کو سمجھنے کے لیے تاریخی معلومات حاصل کرنے کی ضرورت پر ہے خدا کی سلطنت ملاؤں کی سلطنت نہیں ہے۔ اصلاح کلیسا کے بعد کوئی خالص ترقی نہیں ہوئی عوام کو یہ کہہ دینا کہ "ذوق وشوق سے بائبل پڑھو لیکن اس میں جو کچھ ہم علماء کو معلوم ہوتا ہے اگر تم نے اس سے مختلف معلوم کیا تو اس کا عذاب تمہارے سر پر ہوگا" حقیقت میں ان کو اس صحیفے کے مطالعے سے روک دینے کے مرادف ہے اس سے بہتر ہوگا کہ جو کچھ آپ نے دریافت کیا ہے وہ ہم کو ابھی سے بتادو تاکہ ہم پڑھنے کی زحمت سے بچ جائیں۔ کاتھولیکیت (Catholicism) کے ظاہری عبادات وشعارات سے زیادہ تکلیف دہ اس کے عقاید کا ادعائی اقرار ہے اگر عیسائیت اس کا نام ہے تو کانٹ کے نزدیک اس کو اس دعویٰ کا کوئی حق حاصل نہیں کہ "میرا بوجھ ہلکا ہے"!

کانٹ اس سے بہ خوبی واقف تھا کہ اس کا عیسائیت کا تصور کلیسا کی عیسائیت سے کس قدر مختلف ہے باایں ہمہ نہایت دیانتداری کے ساتھ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ مذہب کا یہ ارتقا اسی سمت ہو گا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے ہو سکتا ہے کہ اب بھی اس کا خیال صحیح ثابت ہو اگرچہ اس کی اس تصنیف کے بعد کی صدی میں مذہبی اختلافات اور زیادہ بیّن ہو گئے ہیں لیکن فلسفۂ مذہب کے لئے اس کی کتاب ایک دور آفریں تصنیف تھی اس کی مستقل قیمت اس میں ہے کہ اس نے ظاہر کے خلاف باطن کی حمایت میں جہاد کیا اور شخصی زندگی کے باطنی حوادث کی اہمیت کو ظاہر کیا۔ نفسیات اور تاریخ کے لحاظ سے اس کا نظریۂ مذہب بہت کچھ تشنہ رہ گیا ہے اب آنے والی صدی کا یہ کام تھا کہ وہ کانٹ کے فکر کے ان ناتمام پہلوؤں کی تکمیل کرتی ۔

باب ششم

(تنقید تصدیق) تخیلی تصورات بر بنائے جمالیات و حیاتیات

(الف) دو عوالم اور ان کی ممکن وحدت

تنقید تصدیق ۱ میں جو ۱۷۹۰ء میں شائع ہوئی کانٹ ایسے امکان کو پیش کرتا ہے جو اس کے عام فلسفے کے حدود کے اندر ہے۔ اپنی پہلی تصنیفوں میں اس نے اخلاقی اعتقاد کے ذریعے سے اپنے مختلف تصورات کی صورت بندی کی تھی لیکن اب اس نے کلیت عالم کا ایک وسیع تر تصور قائم کرنے کی کوشش کی جس کی رو سے وہ تمام پہلو جو اب تک اضداد معلوم ہوتے تھے ایک وحدت میں متحد ہو سکیں۔

اس سے پہلے کانٹ بڑے وسیع پیمانے پر فرق و امتیازات قائم کر چکا تھا اور یہ طریق عمل اس کے لیے نتائج اخذ کرنے کے واسطے ضروری تھا۔ ظاہر اور اعیان اشیا (things in themselves) میں فرق قائم کرنے کی وجہ سے اس کے لیے یہ ممکن ہو سکا تھا کہ وہ عقلی علم کی صحت و صداقت کا ثبوت دے سکے اور اس کا خیال تھا کہ تجربی اور عینی عالم میں تمیز کرنے ہی سے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ارادے کی خود مختاری فطرت کے جبر کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔ ایک طرف مقررہ عالم ہے جو عالم فطرت یا عالم تجربہ ہے اور دوسری طرف عینی عالم جو عالم اخلاق یا عالم مقاصد

ہے اور یہ دو نو عالم ایک دوسرے سے بالکل الگ اور اجنبی معلوم ہوتے ہیں۔ کانٹ کی علمیات اور اخلاقیات اسی نتیجے تک پہنچی اور اس کے فلسفۂ مذہب نے کچھ مسلّمات قائم کر کے اس منافرت کا محض ایک خارجی علاج پیش کیا لیکن کانٹ اپنے مخصوص انتقادی تفکر کے ساتھ ان نتائج کی طرف واپس آتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ آیا ہم اس مفروضے میں حق بجانب ہیں کہ یہ اضداد مطلق اور ناقابل توافق ہیں انسان بلاشبہ بیک وقت فطری وجود بھی ہے اور عینی ہستی بھی یعنی مظہر بھی ہے اور ذات بھی انسان ان دو عوالم کی سرحد وصال ہے وہ لازماً فطرت کے جبری نظام میں عمل کرتا اور اعیان کے عالم اختیار میں بھی زندگی بسر کرتا ہے۔ اخلاق کے نصب العین کو انسان تجربی عالم کے اندر ہی پورا کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو عوالم ایک دوسرے سے مطلقاً خارج نہیں ہو سکتے فطری اور اخلاقی عوالم میں کسی اساس مشترک کا ہونا لازمی ہے۔ کیا کانٹ کا مسلسل طور پر ادراک اشیا اور ماہیت اشیا میں تمیز قائم کرنا ہی اس سوال کو پیدا نہیں کرتا کہ یہ تضاد کہیں ہمارے اندازِ وقوف ہی کا نتیجہ نہ ہو کیونکہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ہمارے تقابلی اور تحلیلی علم میں جو اضداد معلوم ہوتے ہیں وہ ماہیت اشیا میں بھی اضداد ہی ہیں اس سے پیشتر کانٹ تنقید عقل نظری میں اس امکان کی طرف اشارہ کر چکا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ جو کچھ ہمارے مادۂ علم کی تہ میں ہے وہ بعینہ وہی ہو جو صورت علم کی بنا ہے، بالفاظ دیگر مظاہر مادی اور مظاہر روحی کی اساس شاید ایک ہی ہو، اب اس تصنیف میں آخر کار وہ عالم فطرت اور عالم اختیار کے ہم ذات ہونے کے امکان پر بحث کرتا ہے۔ ایک معمار کی طرح، جو عمارت کی تکمیل پر پاڑ کو گرا دیتا ہے کانٹ بھی اب جب کہ اس کی تعمیر فکر مکمل ہونے کو آتی ہے ان امتیازات و فروق کو واپس لینا چاہتا ہے جس سے اس نے دوران تحقیق میں کام لیا تھا۔ علم اور عالم کی تمیز سے اب وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ فرق جو خود ہمارے علم کا وضع کردہ ہے مطلق نہیں ہو سکتا۔ بعض امور ایسے تھے جن پر ابھی تک اس نے کوئی گہری نظر نہیں ڈالی تھی۔ اب ان کے پیش نظر ہونے سے بعض مسائل نمایاں ہو گئے۔ اس نے دیکھا کہ فطرت اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے اپنی نتائج کے پیدا کرنے کا میلان

رکھتی ہے جنھیں ہمارا نفس اپنے علم اور اپنی خواہش کی بنا پر پیدا کرنا چاہتا ہے اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ فطرت نصب العین سے بیگانہ ہے۔

(ب) افکار متعلق بہ جمالیات

جمالیاتی تصدیق اس تصدیق کو کہتے ہیں جس میں ہم کسی منظر کو جمیل یا عظیم الشان قرار دیتے ہیں۔ ایسی تصدیقات کی نسبت سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ان میں عمومی یا کلی صداقت پائی جاتی ہے یا محض انفرادی تسکین کا اظہار ہوتا ہے۔ محض خوشگوار یا خیر ہونے سے جمالی احساس اس امر میں الگ اور ممتاز ہوتا ہے کہ اس کا انحصار معروض کے حقیقی وجود پر نہیں ہوتا بلکہ ہمارے ادراک یا تمثل یا تصور پر ہوتا ہے۔ جمالیاتی لذت بے غرضانہ اور آزادانہ ہوتی ہے۔ بلکہ ذوق کا آزادانہ عمل اس کا ماخذ ہوتا ہے۔ جب کبھی کسی تصویر سے ہمارے تخیل اور فہم کی قوتیں اس طرح متوافق تعاون سے عمل کرتی ہیں کہ اس تصویر کی جزئیات نہایت آسانی سے نظری طور پر ایک بلا واسطہ قابل ادراک کلیت میں شیرازہ بند ہو جاتی ہیں تو ہم کو ایک جمالیاتی احساس ہوتا ہے۔ یہاں معروض زیر فکر نہ خالص مادی ارتسام ہے اور نہ خالص تصور، محض مادہ سے کوئی کلیت حاصل نہیں ہوتی اور خالص تصور ایک مجرد قاعدہ ہوتا ہے جو مادے پر ایک پابندی اور جبر معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی طرز زمین آرائی، رنگ اور فنون مصورہ میں اس انداز سے اجزا کا بلا واسطہ تعاون ہوتا ہے کہ اس سے ایک مجموعی ارتسام پیدا ہوتا ہے جس سے ہماری ایک نہایت ضروری روحانی حاجت پوری ہوتی ہے۔ کانٹ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ جمالیاتی تصدیق کلیتاً بلا واسطہ ہوتی ہے اور ان دور کے تصورات کو زیادہ قابل غور نہیں سمجھتا جو اس تصور کے دیکھنے سے مستنبط ہو سکتے ہیں وہ صرف آزاد اور خود مختار حسن کا قائل ہے (جو بقول فشنر براہ راست عالم سے متعین ہوتا ہے) وہ ثانوی حسن جو محض ائتلاف تصورات کی وجہ سے کسی چیز کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے حسن کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ اس کے احساس کے لیے مخصوص تصورات مقدم ہوتے ہیں جیسے بیل بوٹے کا کام

خالص راگ، آزادانہ حسن کی مثالیں ہیں، انسانی صورت کا جمال ثانوی ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے انسان کا تصور مقدم ہوتا ہے۔

حسنِ آزاد کی نسبت ہم جو تصدیق قائم کرتے ہیں وہ نفسی اور ذاتی ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمارے تصویر سے متاثر ہونے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کلی یا عمومی صحت و صداقت سے محروم ہے کیونکہ یہ تاثر ایک ایسی چیز سے متعین ہوتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے یعنی قوائے وقوف، ادراک حسی اور ملکۂ فہم کی باہم موافقت۔ جمالیاتی تصدیقات یا تصدیقاتِ ذوق قابلِ ثبوت نہیں ہوتیں وہ ادراک بلا واسطہ کی موجودگی میں پیدا ہوتی ہیں ان کی عمومی صداقت مثالی ہوتی ہے یعنی وہ عام قواعد کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ مثالوں کے ذریعے سے۔ اسی لئے جمالیاتی تنقید ایک فن ہے، اور سائنس یا علم نہیں۔

عظیم (Sublime) معروضات سے بھی ہمیں لذت کا ایک بے غرضانہ تاثر حاصل ہوتا ہے لیکن یہاں پر اضافت کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے عظیم الشان ناقابلِ پیمائش، وسعت یا قوت میں لامحدود مظاہر سے ہمارا ملکۂ ادراک مغلوب ہو جاتا اور ہمارا وقار دب جاتا ہے۔ یہ تاثر ہمیں محدود و محسوس کو ترک کرنے کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور ہم اپنے اندر ایک ایسی قوت محسوس کرتے ہیں جو کسی قسم کی حدود کی پابند نہیں، ہم لامحدود تصورات قائم کر سکتے اور غیر مشروط اطلاقی قانون وضع کرنے کا ملکہ رکھتے ہیں مزید براں ایک عارضی رکاوٹ کے بعد، فطرت کی عظیم الشان قوتوں کے روبرو ہمارے اندر ایک اعلےٰ قسم کا اد عائے ذات پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ حقیقی عظمت خارجی مظاہر میں پائی جاتی ہے، یہ مظاہر ہماری اندرونی عظمت کے بیدار اور محسوس ہونے کے لئے ایک موقع مہیا کرتے ہیں۔ یہاں بھی کلی صداقت کی تصدیقات قایم ہو سکتی ہیں کیونکہ عظمت کے متعلق جو تصدیقات ہیں وہ بھی ایک ایسے تاثر پر مبنی ہیں جو ہر ترقی یافتہ انسان میں پیدا ہو سکتا ہے۔

جمیل اور عظیم مظاہر میں، فطرت خود اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے ہمارے

اندر ایک ایسا لذت کا احساس پیدا کرتی ہے جو ہر قسم کی خود غرضی سے پاک ہوتا ہے
یہ امر معنی خیز ہے خصوصاً اس لحاظ سے کہ جمالی تاثر اپنی بے غرضی کی وجہ سے
اخلاقی تاثر سے مشابہ ہوتا ہے۔ کانٹ حسن کی محض قدر و قیمت ہی کی تحقیق نہیں کرتا
وہ فن و صنعت کی تخلیق حسن پر بھی غور کرتا ہے۔ فطرت کی طرح تخلیق حسن بھی مجرد
قواعد کی مدد کے بغیر ہوتی ہے اور ارادی توجہ کا جزو بھی اس میں بہت کم ہوتا ہے
لیکن اس کے باوجود اس سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ عام طور پر اچھا تسلیم ہوتا ہے
اور نمونے کا کام دے سکتا ہے۔ فن لطیف غیر معمولی ذکاء (genius) کا کام ہوتا
ہے۔ ذکاء یا حذق مثالی اُپج (originaluty) کا نام ہے۔ یہ وہ میلان ہے جس
کے ذریعے سے فطرت فن کو قواعد عطا کرتی ہے۔ ذکاء قواعد یا تصورات کے مطابق
عمل نہیں کرتی تاہم اس کے کارناموں میں سے قواعد اخذ ہو سکتے اور تصورات
دریافت ہو سکتے ہیں غیر معمولی حذق سے بھی جمالیاتی تصدیق کی طرح یہ معلوم ہوتا
ہے کہ عالم فطرت اور عالم اخلاقیات بالکل جدا نہیں اور لازم ہے کہ ان دونوں کی
اساس بھی مشترک ہو۔ کانٹ کا خیال ہے کہ نامیات سے متعلق کسی معین تصور کے قائم
کرنے سے پہلے ہمیں ان امور پر گہری نظر ڈال لینی چاہئے۔

(ج) حیاتیاتی افکار

فقط حسین و عظیم مظاہر کی تخلیق اور ذکاء انسانی کے ذریعے سے عمل کر کے
ہی فطرت ہماری روح کے قوانین سے اپنی موافقت کا اظہار نہیں کرتی۔ اس
کے علاوہ وہ عضوی وجود بھی پیدا کرتی ہے جن کی ساخت کی خصوصیت یہ ہے کہ
ان کے اجزا محض اسی طرح بامعنی اور قابل فہم ہو سکتے ہیں کہ وہ وجود کی کلیت کے
قیام کے ذرائع یا شرائط ہیں۔ جزو کل میں یہاں وہی باہمی وحدت پائی جاتی ہے
جس کا ظہور ذکاء کی ایجادات میں ہوتا ہے۔ عضوی عالم یا عالم نامیات میں فطرت ذکی
و حاذق انسان کی طرح عمل کرتی ہے اور اس کا عمل اجزا کے تعاون سے یکتا کلی
کلیت کے پیدا کرنے یا شعوری اور ارادی طور پر ایک معین تجویز کے مطابق

اجزا کو مرتب کرنے سے بالکل الگ ہے۔ تعلیل کی جن قسموں سے ہم واقف ہیں فطرت کی تنظیمی فعلیت ان سے بالکل الگ معلوم ہوتی ہے (تنقید تصدیق ۶۵) ہم اس کو یوں ہی سمجھ سکتے ہیں "گویا کہ" عضوی وجود کسی مقصد کے ماتحت پیدا ہوتے اور نشو و نما پاتے ہیں، خواہ اس مقصد کو شعوری کہیں یا غیر شعوری۔ لیکن یہ نظریہ محض ایک تنظیمی اصول (Regulatine principle) ہے۔ ہم اس امکان کو خارج نہیں کر سکتے کہ مختلف قسم کے عضوی وجود میکانکی قوانین کے مطابق فطری ارتقا سے پیدا ہوئے ہوں۔ مختلف عضوی ہستیوں میں جو مماثلت پائی جاتی ہے وہ ان کے ماخذ مشترک کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے اور یہ مفروضہ قائم ہو سکتا ہے کہ فطرت نے ادنےٰ ترین صورتوں سے اعلےٰ ترین صورتوں کی طرف ترقی کی ہو۔ یہ متصور ہو سکتا ہے کہ آبی جانوروں نے پہلے دلدل میں رہنے کی قابلیت پیدا کی ہو اور اس کے بعد خشک زمین پر زندگی بسر کرنے کی اور وہ اس طرح کہ ان میں سے جن کا وجود ماحول کے مطابق نہیں تھا وہ فنا ہوتے گئے اور جو موافقت پیدا کر سکے وہ باقی رہتے گئے۔ کانٹ کہتا ہے کہ فطرت کے متعلق نہایت گہری نظر رکھنے والے محققین میں بھی بہت کم لوگ ایسے ہونگے جن کو بروازِ خیال نے کبھی اس قسم کا مفروضہ نہ سجھایا ہو۔

میکانیت اور مقصدیت کا تضاد (یعنی اجزا کا کورانہ تعاون سے کام کرنا، یا کسی مقصد کے مطابق عمل کرنا) شاید محض اعتباری ہو اور ہمارے مخصوص اندازِ عمل کی وجہ سے ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہو۔ ہماری عقل کا طریق عمل یہی ہے کہ ہم اجزا سے کل کی طرف جاتے ہیں اور کل کو اجزا کے اجتماع کی پیداوار خیال کرتے ہیں اگر وہ اجزا کی فطرت کو کل سے متعین تصور کرنا چاہے تو وہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ کل کے تصور کو اجزا کی ترتیب کی نفسی علت قرار دے۔ ہمارے اندازِ علم میں میکانیت اور مقصدیت ہمیشہ باہم متضاد معلوم ہونگی۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ فطرت کے باطن میں اجزا کا مقصدی اور میکانکی اجتماع کسی ایک واحد اصول میں متحد ہو لیکن یہ اصول ایسا ہوگا جس کو ہماری عقل وضع نہیں کر سکتی۔

عالم شباب ہی میں کانٹ کے دل میں یہ خیال جاگزیں تھا کہ اشیاء کے ربط تعلیل میں شاید وہی کچھ ہو جو فطرت کے مقصد اور توافق کی تہ میں پایا جاتا ہے کانٹ آخر میں اسی خیال کی طرف آیا جو اس کے افکار میں سے عمیق ترین ہے۔ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کا تسلسل یہاں پر نہایت صاف طور پر ثابت ہوتا ہے اس کے تابعین متفکرین نے وہیں سے شروع کرنے پر اکتفا کیا جہاں پر اس نے ختم کیا تھا۔ کانٹ خود اس کو ایک آخری خیال اور انتہائی مفروضہ سمجھتا تھا جو تحقیق کے لئے نہایت کارآمد ہے لیکن اس کو ادعائی طور پر تحقیق کا نقطۂ آغاز نہیں بنانا چاہیئے۔ اس میں یہ حیرت انگیز قابلیت تھی کہ وہ ادعائی میں منہمک ہوتے ہوئے کبھی اسے نظر انداز نہیں کرتا تھا اس آخری نظریہ میں اس کی وہی بصیرت نمایاں ہے۔ اس بڑے حکیم کے فلسفے کی تبیین کو ہم اس کی اس خصوصیت امتیازی پر ہی ختم کرنا انسب خیال کرتے ہیں۔

باب ہفتم

فلسفۂ انتقاد کے مخالفین

کانٹ کی تصانیف ایسی نہیں تھیں کہ ان کے متعلق امید کی جا سکتی کہ وہ جلدی ہر کسی کی سمجھ میں آ جائیں گی۔ ان میں اس قدر کثیر مسائل پر بحث کی گئی تھی، اور ان مسائل میں باہم اتنا قریبی تعلق تھا، نیز ان کے دعاوی اور ان کی تردیدات میں ایک ایسا انوکھا نقطۂ نظر پیش کیا گیا تھا کہ یہ ہمارے لئے کوئی حیرت انگیز بات نہیں کہ ان کی معاصرانہ تنقید سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا کوئی نقاد ایسا فلسفہ کی روح سے کامل طور پر آشنا ہے۔ اس کے متعلق بہت سے فتوے اس قسم کے تھے کہ وہ عام تاریخ فلسفہ کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ فلسفۂ تنویر اور ولفی اسکول کے فلاسفہ جن غلط فہمیوں کا شکار ہوئے ان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ جو لوگ کسی قدیم اعتقاد میں راسخ اور مطمئن ہو گئے ہیں ان کے لئے کسی نئے جادۂ فکر پر گام زن ہونا کس قدر دشوار ہو جاتا ہے ہر کسی میں ذات کا علم اور انکسار اور صداقت پر اس قدر اعلٰے درجے کا ایمان نہیں ہوتا جس کا اظہار منڈل زون (Mendelssohn) نے اپنی کتاب (Morgenstunden) "اوقات سحر" کے دیباچے میں کیا ہے۔ اس کے برعکس ایک گروہ نے اس

فلسفے کی شدید مخالفت کی، اور یہ گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جنھوں نے مختلف اندازوں سے بلاواسطہ تاثر اور تاریخی روایات کی اہمیت پر زور دیا نفس وحیات کے وہ پہلو جو اصل وجود میں غیر منفک طور پر متحد پائے جاتے ہیں کانٹ کی تنقید اور تحلیل نے اکثر جگہ ان کے درمیان بین امتیازات اور تفریقات قائم کر دی تھیں اس کے خلاف ان لوگوں نے روح کی غیر منقسم اور متمرکز فعلیت کی حمایت کی ان لوگوں نے کانٹ کے ساتھ زیادہ تر ناانصافی برتی ہے کیونکہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جن عناصر کو اس نے تحقیق اور وضاحت کی خاطر الگ الگ کر دیا تھا ان کو دوبارہ جوڑنے کی بھی اس نے بہت کوشش کی۔ ان لوگوں کے اعتراضات ایک حد تک صرف کانٹ ہی کے فلسفے کے خلاف نہیں بلکہ تمام فلسفہ اور تحقیق کے خلاف ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کے افکار کانٹ کی تحلیل کے خلاف ایک نہایت ضروری تعدیل کا کام دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے اشیا کے حقیقی باہمی ربط پر زور دیا ہے علاوہ ازیں کانٹ کے مخالفین زیادہ تر اس مفکر کا سہارا لیتے تھے جس کے کام کو کانٹ جاری رکھ کر اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا تھا اور جو بقول خود اس کی بیداری کا باعث ہوا تھا یعنی ہیوم۔ ان لوگوں کے نزدیک کانٹ بھی فلاسفۂ تنویر ہی سے تھا اس فلسفے کے خلاف وہ حقیقی تجربے پر قائم ہونا چاہتے ہیں خصوصاً تاثیر پر اور ان حقائق پر جو انسان کی تاریخ میں اس کے تجربے میں آئے ہیں کانٹ کی فلسفۂ تنویر کی مخالفت کو انھوں نے اس حد تک پہنچا دیا کہ وہ آخر میں خود کانٹ سے دست وگریباں ہو گئے۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ ایسے تصورات اور نقاطِ نظر کے نمائندے تھے جو فلسفے کے دائرے سے باہر وسیع حلقوں میں اپنا اثر کر رہے تھے، ان تصورات نے شاعری اور تاریخ کے متعلق نئے تخیلات اور عام زندگی کی نسبت ایک گہرا احساس پیدا کر دیا تھا۔

اس گروہ میں سب سے زیادہ سربرآوردہ شخص یوحنا گیورگ ہامن (Johann Georg Hamann) تھا جو اس کا دوست اور اس کا ہموطن،

کونگزبرگ کا رہنے والا تھا بعض لوگوں نے اس کو شمال کے ماگس کا بھی لقب دیا۔ ان کو اپنے مذہبی تجربے نے سکھایا کہ ایمان میں کس قدر قوت ہے اور زندگی کی قوتیں کس قدر عظیم اور متخاصم ہیں۔ ایک مرتبہ لندن کی سکونت کے دوران میں اس پر مذہبی آزمائش کا وقت پڑا اور اس پر اپنی سیرت کے کمزور پہلو کا انکشاف ہوا، اس واقعہ کا اس کی تمام بعد کی زندگی پر اثر رہا۔ اس کی گہری متلاطم فطرت میں نہایت شدید ہیجانات واقع ہو چکے تھے جن کی طرف اس نے کانٹ کے نام ایک خط میں اشارہ کیا ہے اس میں وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے جذبات کے جنون کے باعث ایسی قوت کا احساس ہے جو تندرست آدمیوں کو نہیں ہوتا۔ وہ اس شخص کی طرح محسوس کرتا تھا جو ایک نہایت گہرے تاریک گڑھے میں پڑا ہوا ہو اور اس کو نصف النہار کے وقت وہ ستارے نظر آتے ہوں جو سطح زمین پر سورج کی روشنی میں دیکھنے والوں کو نظر نہیں آتے۔ سر حیات کا گہرا احساس اور سطح اشیا کے نیچے غوطہ لگانے میں عقل محدود کو جن تناقضات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ان کا شدید تجربہ ہامن کی امتیازی خصوصیت ہے وہ اپنے بیان میں پراسرار اشارات اور صنعت تضاد کو بہت استعمال کرتا ہے علاوہ ازیں اس کی تصانیف میں کثرت سے ایسی چیزوں کی طرف تلمیحات ملتی ہیں جن کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا اسی لئے وہ بہت سے مقامات پر بغیر شرح کے ناقابل فہم رہتی ہیں۔ عجیب و غریب تصورات کے ساتھ ساتھ اس کی تحریروں میں نہایت عمیق خیالات اور گہرا سوز و گداز پایا جاتا ہے جس سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ اپنے زمانے کے بعض عظیم الشان نفوس کو اس نے کیونکر متاثر کیا پارسا مذہبی لوگوں نے جو اس زمانے کے فلسفۂ تنویر اور عدم ایمان پر آہیں بھر رہے تھے اس کو ایک نبی کی طرح سمجھا جس کی وجہ سے قدیم ایمان کا سرچشمہ پھر جاری ہو گیا ہے۔ اور تمام نئی نسل کے نزدیک وہ ایسا شخص تھا جس کی روح اس زمانے کی عقل کے حدود سے ماورے پرواز کرتی تھی اور جس کا فکر تخیل اور تاثر کے اسلحہ سے مسلح ہو کر زبردست نور کے ساتھ اپنے زمانے کو مروجہ عقلیت اور عاطفیت کے خلاف برسرپیکار

ہوا۔ چونکہ اس کی شدید پیاس اس قسم کی تھی کہ وہ دریائے حیات کی کسی ایک منفرد موج سے نہیں بجھ سکتی تھی اس لئے وہ تجزیہ اور تحلیل کا سخت دشمن تھا اپنی سب سے پہلی تصنیف (Socratische Denkaourdig Keiten 1759) میں وہ کہتا ہے کہ تحلیل کو انتہائی عناصر تک لے جانے کی کوشش محض ایک اوّعا ہے کیونکہ ایسا کرنا الہیت کے غیر جزئی جوہر پہ ہاتھ ڈالنے کی کوشش کرنا ہے۔ فطرت اور تاریخ میں ایسے سربستہ اسرار ہیں جن کی گرہ کشائی کوئی ایسی ہی قوت کر سکتی ہے جو ہماری عقل سے الگ قسم کی ہو۔ اس لئے وہ سقراطی تجاہل کی تعریف کرتا ہے۔

ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے وجود پر بھی ایمان رکھیں اور خارجی اشیاء کے وجود کے بھی قائل ہوں اس کے سوا چارہ نہیں ایسا اعتقاد لازمی ہے لیکن یقین یا ایمان عقل کی پیداوار نہیں اس لئے عقل کی اس پر حکومت نہیں ہو سکتی یہ اسی طرح استدلال کا محتاج نہیں جس طرح ذائقہ یا بصارت۔ جب جہالت کی وجہ سے ہم کسی جگہ رک جاتے ہیں تو روح القدس ہماری مدد کرتی ہے اور اور سقراط اس کو تمام جہاں کی دانائی سے افضل سمجھتا تھا۔ بعد میں ایک اور کتاب (Zweifel und Einfalle 1776) 'ارتیاب وخیالات' میں وہ کہتا ہے مذہب کی اصل ہماری تمام زندگی کی اساس میں پائی جاتی ہے اور اس کی وسعت ہمارے علم کے دائرے سے بہت وسیع ہے۔ علم ہماری ہستی کی مجرد ترین صورت ہے صرف جذبے کے ذریعے سے مجردات عقلیہ کو ہاتھ پاؤں اور پر لگتے ہیں۔ زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا چاہیئے فطرت نے جو کچھ متحد کیا ہے فلسفی اس کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ زندگی اس مجتمع کلیت کو اچھی طرح بیان کرنے کے لئے ہامن، برونو کے موافقت اضداد کے اصول سے کام لیتا ہے جس کو وہ کانٹ کے تمام انتقادی فلسفہ پر ترجیح دیتا تھا ۱۷۵۹ء ہی میں وہ کانٹ کو لکھتا ہے کہ عقل جیسا کہ ہیوم کے فلسفہ میں معلوم ہوتا ہے انسان کو دانا بنانے کے لئے عطا نہیں کی گئی بلکہ اس لئے دی گئی ہے کہ اس کو اپنی حماقت اور جہالت کا علم ہو جائے جس طرح کہ موسیٰؑ کی شریعت یہودیوں کو

ہنیں دی گئی تھی کہ وہ راست باز ہو جائیںگے بلکہ اس لئے کہ ان کے
کے لئے اہم تر ہو جائیں جو کچھ ہم جان سکتے ہیں وہ ہم کو تجربے روایت
سے حاصل ہو جاتا ہے۔
ہامن کانٹ کی تصانیف کو بڑی دلچسپی سے پڑھتا تھا۔ تنقید عقل نظری
خاص طور پر متاثر ہوا۔ اس تصنیف کے شایع ہوتے ہی اس نے
ضاد کا خاکہ تیار کیا لیکن اس کو شایع نہیں کیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ
اتھا کہ اپنے ناچیز کانٹ کے سر سے ٹکرانا مٹی کے برتن کو لوہے کے
سے ٹکرانے والی بات ہوگی اور کچھ اس وجہ سے کہ وہ کانٹ کو صدمہ
یں چاہتا تھا جس کا وہ بعض امور میں ممنون احسان تھا۔ اس کی کتاب
ہ اس کی وفات کے بعد ۱۷۸۸ء میں شایع ہوئی۔ کانٹ کے فلسفے کی
یہ رائے تھی کہ اس میں ایک ناکام کوشش کی گئی ہے کہ عقل کو تمام روایت تمام تجربے اور
کے اعتقادات سے آزاد کر دیا جائے اس نے خاص طور پر مادہ اور
کی تفریق اور حواس و فہم کے امتیاز کو باطل قرار دینے کی کوشش کی۔ فطرت
چیزوں کو متحد کیا ہے زبردستی ان کو الگ کرنے کی بے کار کوشش
نتی رکھتی ہے؟ وہ کہتا ہے کہ علم میں ایک مسلسل مدور حرکت ہے۔ اور اکات
طرف صعود کرتے ہیں اور تصورات محسوسات کی طرف اترتے ہیں۔ کانٹ
عقل نظری کے مسودے کو پڑھتے ہوئے اس نے ایک خط لکھا ہے
وہ کانٹ کو پرشیا کا ہیوم کہتا ہے اور ساتھ ہی کہتا ہے کہ انگلستان
اس کے نزدیک قابل ترجیح ہے" میرے نزدیک ہیوم ہی ٹھیک شخص ہے
کے اصول کو کم از کم عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس کو اپنے
ب داخل کرتا ہے لیکن ہمارا ہم وطن تعلیل ہی کی جگالی کرتا رہتا ہے اور
ت و معلول کے چکر سے نہیں نکلتا اور یقین کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ میں اس
و دیانتداری نہیں سمجھتا۔ (ہرڈر کے نام خط تھی۔ ۱۷۸۱ء) اس سے
کی ایک تصنیف میں وہ کہتا ہے" اے فلاسفہ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ
لول یا ذرائع و مقصد میں جو ربط ہے وہ مادی نہیں بلکہ روحانی اور

تصوری ہے یعنی ایمان بلا حجت اس کی بنا ہے یہاں پر وہ صاف طور سے ہیوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

ہامن نے کوئی ضخیم کتابیں نہیں لکھیں اور اپنے خیالات کی کوئی مفصل تشریح نہیں کی لیکن اس کے اتفاقیہ اقوال نے ہرڈر اور یعقوبی میں ایک روح پھونک دی جنھوں نے اس کے کام کو جاری رکھا اور اس کی طرح ہیوم کا حوالہ دیتے ہوئے ایمان کو عقل کے مقابلے میں پیش کیا لیکن یہ دونوں ہامن کی نسبت بہت زیادہ اپنے زمانے کی پیداوار تھے جو ایمان والوں میں سب سے قوی مومن شمار ہوتا تھا لیکن اس کے باوجود نہایت گہرا ہونے کی وجہ سے نہایت آزاد بھی تھا۔ ہامن راسخ الاعتقاد لوتھری تھا ہرڈر اور یعقوبی کو عہد تنویر سے خصوصاً اس کی عالطفی شکل میں زیادہ مناسبت تھی گو انھوں نے بھی اپنے استاد کی طرح اس عقل کے خلاف جنگ کی جو ہر چیز کی تحلیل اور ہر چیز کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔

ہامن (سن پیدائش ۱۷۳۰ء سن وفات ۱۷۸۸ء) کونگزبرگ میں چنگی خانے میں ایک معمولی حیثیت کا ملازم تھا۔ کانٹ کے خواب اوعانیت سے بیدار ہونے سے پہلے ہی وہ زندگی کی نسبت اپنا نقطۂ نظر معین کر چکا تھا۔

یوحنا گوٹفریڈ ہرڈر (Johann Gottfried Herder) (سن پیدائش ۱۷۴۴ء سن وفات ۱۸۰۳ء) جوانی میں کانٹ کے درسوں میں شریک رہا تھا اور کانٹ کے ۱۷۶۰ء سے بعد کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر متاثر تھا کونگزبرگ میں وہ ہامن کے فلسفے سے بھی دوچار ہوا اور ہامن کا اثر اس پر غالب رہا۔ اصلی قومی اور ہر قسم کے طبیعی ارتقا کی نسبت وہ گہرا احساس رکھتا تھا اس نے کوشش کی کہ ادبیات میں ایک تازہ تر اور قوی تر روح حلول کی جائے۔ گوئٹے اپنے سوانح حیات میں بیان کرتا ہے کہ یہ بات اس نے ہرڈر سے سیکھی کہ شاعری صرف معدودے چند مہذب اور سلجھے ہوئے لوگوں کے حصے میں نہیں آئی بلکہ تمام قوم اور تمام نوع انسان کو عطا کی گئی ہے۔ ہرڈر روسو کی تعلیم میں انسانیت اور فطرت کے حقوق کا حامی تھا لیکن تاریخی عقل اس میں روسو سے بہت زیادہ تھی اور فطرت

کے تخیل میں وہ گوئٹے سے بہت متاثر ہوا جس زمانے میں وہ وائمر میں ناظر تھا
اس کو گوئٹے سے ایک عرصہ تک زبردست تبادلۂ خیالات کا موقع ملا یہاں تک کہ
فنونِ لطیفہ اور سیاست کے متعلق شدید اختلاف رائے رکھنے کی وجہ سے دونوں
میں شکر رنجی پیدا ہو گئی اپنی خاص تصنیف (Ideen zur Philosophine der
Geschichte der Menscheit 1784-1791) فلسفۂ تاریخ انسانی کی بنسبت
خیالات میں وہ اپنے استاد کانٹ سے بھی ٹکرا گیا۔ ہرڈر اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا
کہ مقصد نوع سے وابستہ ہے اور فرد سے نہیں ہر فرد کو وہ سعادت اور ارتقا حاصل
ہوتا ہے جو اس مخصوص منزل پر اس کے لئے ممکن ہے لیکن اس مقصد کے حصول
کے لیئے افراد کے ماین باہمی تعاون اور حاصل شدہ تہذیب کا نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا
رہنا لازمی ہے افراد اور نسلوں کے درمیان اس ربطِ باہم سے انسانیت
اور فلسفۂ تاریخ پیدا ہوتا ہے۔ غیر شعوری فطرت میں بھی نصب العینی قوتیں
کام کر رہی تھیں اور ایک خاص نمونے کے مطابق نظم و ترتیب میں مصروف
تھیں۔ لائبنٹز کا نظریۂ مونا دات ہرڈر کے ہاں قوائے ناطمہ
(Organic forces) کی تعلیم میں مبدل ہو گیا جو ہمارے فکر کی قوتِ فاعلہ کے
مماثل تمام فطرت کے اندر مختلف مدارج اور مختلف منازل میں عمل پیرا ہوتی ہیں۔
جو قوت میرے اندر بالفکر کرتی اور عمل کرتی ہے وہ اپنی اصلیت میں ایسی ہی سرمدی
ہے جیسی کہ وہ قوت جو سورج اور ستاروں کو اپنی جگہ قائم اور متحد رکھتی ہے
ہستی ہر جگہ واحد اور باہم مشابہ ہے یہ ایک ناقابلِ تقسیم تصور ہے اس طرح سے
جو خیال کہ کانٹ کا آخری ظنِ قیاس تھا وہ یہاں تعمیر فکر کی اساس بن گیا ہے۔
فطرت کی مماثلت سے وہ کائنات اور تاریخ میں تمام اشیاء کے باہمی ربط پر
زور دیتا ہے۔ اس ربط سے ہمیں سائنس اور مذہب کے اتحاد کا بھی پتہ چلتا
ہے۔ ہرڈر بار بار خدا کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتا اسی لئے وہ فطرت کا لفظ
استعمال کرتا ہے "خدا جو کچھ ہے وہ اپنی صنعت میں ہے۔

کائنات کی اس عظیم واو ستدیں انسان بھی داخل ہے اس کی عقل کو اپنا
راستہ منتخب کرنے کا کلی اختیار نہیں ہے۔ جرمن زبان میں عقل (Vernunft

کا لفظ اس لفظ (Vernehmen) سے مشتق ہے جس کی معنی سیکھنے کے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے خیالات، روایات، زبان اور خارجی اثرات سے حاصل کئے ہیں عقل اکتسابی ہے وہبی نہیں۔ مذہب روحانی تہذیب کی پہلی صورت ہے۔ اولین فکر مجرد کے متصور ہونے سے پہلے انسان کو فطرت کی غیر مرئی قوتوں کا ایک مذہبی شعور تھا یہی شعور انسان کو حیوانات سے بلند تر کر دیتا ہے۔ انسانیت کی طرف میلان عقل سے قدیم تر ہے لیکن اس کا ارتقا تعلیم سے اور نمونہ و مثال سے ہوتا ہے۔ کوئی شخص انسانیت کی تمام چیزیں محض اپنے اندر سے پیدا نہیں کر سکتا۔ جس طرح ہر فرد تعلیم سے انسان بنتا ہے اسی طرح نوع انسان کے لیے بھی تعلیم ہے نوع انسان کے ارتقا میں ہر منزل صرف آنے والی منزل کے لیئے راستہ اور واسطہ ہی نہیں بلکہ فی نفسہ مقصد بھی ہے خدا جتنے ذرائع کو استعمال کرتا ہے وہ بذات خود مقاصد بھی ہوتے ہیں اور اعلےٰ تر مقاصد کے لیے ذرائع کا بھی کام دیتے ہیں۔ ہر قدم ہم راہ وہم خود منزل استشا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر انسان جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو سکتا ہے وہی نسل انسانی کا بھی مقصد ہونا چاہیئے سوال یہ ہے کہ وہ کیا ہے "انسانیت اور سعادت کی وہ مقدار جو تمام نسل انسانی کی تہذیب کی زنجیر کی اس مخصوص کڑی کے ساتھ وابستہ ہے اور اس مقام پر قابل حصول ہے۔ اس انداز فکر سے ہرڈر اس شدید تضاد کو اٹھا دینا چاہتا ہے جو کانٹ نے فلسفۂ تاریخ میں فرد اور نوع کے درمیان پایا جاتا ہے اور جس نے کانٹ کی اخلاقیات میں اس قدر دور رس نتائج پیدا کیئے۔ لیکن ہرڈر فقط اس پر جوش اور عاپرہی قناعت کرتا ہے لیکن وہ اس مسئلے کی عقدہ کشائی کے درپے نہیں ہوتا جو اس نظریہ کو زندگی کی تفصیلات پر عائد کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

ہرڈر کا اساسی تصور جہاں تک کہ اس کے اسلوب بیان کے صنایع وبدائع کو الگ کر کے حاصل ہو سکتا ہے اسی خیال پر مبنی ہے جس نے کانٹ کی پہلی تصانیف میں بھی اس قدر اہمیت اختیار کر لی تھی اور وہ یہ ہے کہ قانون کے مطابق اشیاء کا باہمی ربط ہستی کی وحدت ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔

اسی خیال نے قدرتی طور پر اس کو سپائنوزا کا بھی موافق بنا دیا۔ اس کے نزدیک سپائنوزا منطقی حیثیت سے تمام فلاسفہ سے افضل ہے بار بار سپائنوزا کی تصانیف کے مطالعہ سے اس کی یہ خواہش پوری ہوئی تھی کہ خدا و فطرت اور روح و مادہ کی ثنویت سے ماورا ہو جائے اس کے نزدیک اگر خدا کو دنیا سے الگ تصور کرنا چاہیں تو خدا کا تصور کائنات کا تصور اور مکان کا تصور تناقض ہو جاتا ہے اور اس کا خیال تھا کہ شخصیت ایک لامحدود ہستی کی صفت نہیں ہو سکتی۔ وہ سپائنوزا سے ایسا گریزاں نہیں تھا جیسا کہ یعقوبی (Jacobi)۔ یعقوبی کو سپائنوزا میں فقط مجرد عقلیت ہی نظر آتی تھی لیکن ہرڈر اس کے تصوفی پہلو کا قدرشناس تھا (مگر ان دونوں کو سپائنوزا کی تعلیم کا موجودہ پہلو نظر نہیں آتا تھا)۔ اس نے یعقوبی کو لکھا بھی کہ اگر وہ عمیق ترین، بلند ترین اور وسیع ترین تصور کو محض ایک نام سمجھے تو اس میں سپائنوزا کا قصور نہیں بلکہ یوں سمجھنے والے کی دہریت ہے۔ ہرڈر کو ہر قسم کے مجردات سے نفرت تھی اسی وجہ سے وہ خدا اور کائنات کے فرق کا قائل نہیں تھا یعقوبی سے اس کا اختلاف اسی بنا پر ہوا جس بنا پر کہ کانٹ سے ہوا تھا اور جس وجہ سے کہ ہامن نے برونو کا اصولِ توافقِ اضداد اختیار کیا تھا (لیکن ہامن کے لئے ہرڈر کی سپائنوزا کے لئے ایجابی وسلبی دلچسپی دونوں ناقابلِ فہم تھیں) اپنی تصنیف (Gott 1787) "خدا" میں ہرڈر یعقوبی کے خلاف سپائنوزا کی حمایت کرتا ہے۔ وہ سپائنوزا کے فلسفے کی تفصیلات سے اس قدر واقف نہیں تھا جس قدر کہ یعقوبی اس نے خاصکر سپائنوزا کے تصورِ فطرت کو غلط طور پر پیش کیا اس نے اپنی "ناظمہ قوتوں" کا نظریہ غرضکہ اپنی سبدل لائبنٹزیت اس کے اندر ڈال دی لیکن ان سب خامیوں کے باوجود یہ صحیح ہے کہ اس کی تصنیف کی وجہ سے سپائنوزا کے فلسفے کے اصل جوہر سے لوگوں کو دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ہامن کے گرد وپیش جو ایک راسخ الاعتقاد گروہ تھا وہ ہرڈر کو مرتدی سمجھتا تھا اس کا مذہبی نقطۂ نظر شروع ہی سے ہامن سے جس کا وہ مداح تھا، بہت مختلف تھا زندگی کے تاریخی روایتی اور غیر ارادی طور پر نشوونما یافتہ پہلوؤں پر دونوں یکساں طور پر زور دیتے تھے بمقابلہ واضح طور پر شعوری اور ارادی پہلوؤں

کے جن کو ان کا زمانہ قابل ترجیح سمجھتا تھا ہرڈر پہلا شخص ہے جس نے اس زمانے کے
اس عام خیال کو متزلزل کیا کہ مذہب پادشاہوں اور پروہتوں کا مکر اور اختراع ہے،
فطری شاعری کے ذوق کی وجہ سے وہ قدیم مذاہب کے صحائف کی اپج اور
فطری قوت کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا تھا۔ اس کی یہ خواہش کہ تمام
ملکات کا نشو و نما ساتھ ساتھ ہونا چاہیئے یہاں پر نمایاں ہوتی ہے۔ وہ ایسے
فلسفے کی تلاش میں تھا جو انسان کی کل شخصیت کے لیئے ہو۔ اس کو یہ چیز ان
قدیم مذہبی کتابوں میں ملی جو اس زمانے کی پیداوار تھیں جب کہ انسان کی ذہنی
قوتوں نے الگ الگ ہو کر کام کرنا شروع نہیں کیا تھا۔ اس کی طبیعت کا تقاضا
اتنا فلسفیانہ اور مذہبی نہیں تھا جتنا کہ در اصل شاعرانہ تھا۔ شاعری، فلسفہ اور مذہب
کو جدا جدا رکھنا ہرڈر کو ہمیشہ دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اسی میلان کی وجہ سے وہ
رومانیت (Romanticism) کا نہایت اختصاصی پیشرو ہے۔ اس کے اس
دعوے نے کہ مذہب کا مآخذ بلا واسطہ اور غیر شعوری طور پر خود انسانی روح کے
اندر ہے۔ اور اس کے اس تقاضے نے کہ مذہب کو صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھنا
چاہیئے، مذہب کے سمجھنے میں بہت مدد دی۔ اس کا بیان علامتی (Symbolical)
اور اخلاقی تھا (اگرچہ یہ امر اس پر خود ہمیشہ واضح نہیں تھا)۔ اس کا نقطۂ نظر مذہبی
راسخ الاعتقادی اور عام عقلیت دونوں سے مختلف تھا۔ ایک حد تک یہ لیسنگ ہی
کے خیالات کی توسیع ہے، چونکہ وہ تمام فطرت میں الہی قوتوں کی فعلیت کا نشان
دیتا ہے، وہ محدود معنوں میں وحی کی حمایت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، خصوصاً
اس عام وحی کے مقابلے میں جس کا تمام فطری اور انسانی زندگی میں اظہار ہوتا ہے،
عیسائیت کی نسبت اس کا اخلاقیاتی و علامتی تصور اس کی کتاب "تصورات"
(Ideen) کے سترھویں دفتر اور اس کی تصنیف (Von Religion,
Lehrmeinungen und Gebränchen, Leipzig 1798) "مذہب،
اعتقادات و رسومات" میں ملتا ہے۔ وہ حکمراں کلیسا کو دجال اعظم سمجھتا تھا لیکن
مسیحؑ اس کے نزدیک نوع انسان کا روحانی نجات دہندہ تھا، وہ دنیا میں
اس لئے آیا تھا کہ اس قسم کے الہی انسان تیار کرے جو خواہ کسی قسم کے قوانین

کے تحت میں زندگی بسر کرتے ہوں، نہایت پاک اصولوں کے مطابق دوسروں کی بھلائی میں مشغول ہوں اور جو نہایت رواداری سے خیر و صداقت کی مملکت میں حکمرانی کریں مسیحؑ کے اقوال پر خالص ترین انسانیت کی مہر لگی ہوئی ہے لیکن اس کے الفاظ سے فلسفیانہ اعتقادات تاویلاً حاصل کئے گئے ہیں اور اس کے علامتی اعمال کو جادوگری سمجھ لیا گیا ہے۔ (یہ ہیں خیالات اٹھارھویں صدی کے آخر میں نظارت عامہ کے ایک عہدہ دار کے!!) بایں ہمہ ہرڈر کو کبھی شک نہیں ہوا کہ مسیحؑ کا خالص مذہب آخر میں غالب آجائیگا۔

کانٹ کی تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے ہرڈر نے ہامن کی کتاب (Metakritik) کی شرح کر دی اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کیا۔ اس کی اہمیت اس ثروتِ افکار میں ہے جس کو ایک حد تک اس نے خود پیدا کیا، اور ایک حد تک اس کو معلوم تھا کہ وہ کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے۔ کانٹ کے فلسفے کی تنقید میں جبتک اسی کی لمبی چوڑی تصنیفیں شایع ہوئیں تب تک فلسفۂ اتقادیت کا مزید ارتقا ہو چکا تھا اور کانٹ کے تابعین اس کو نئی راہوں پر ڈال چکے تھے، اور یہ ایک حد تک انھیں مقاصد کے تحت میں تھا جنھوں نے شروع ہی سے ہامن اور ہرڈر کے اندازِ تفکر کو متعین کیا تھا۔

فریڈرش ہائنرش یعقوبی (Friedrich Heinrich Jacobi 1743-1819) ایک نمایاں دنیا دار اور طالبِ حق تھا، وہ جرمنی کے عہدِ نو کا، کا ایک اختصاصی نمائندہ تھا۔ کانٹ کے بعد المانی فلسفے نے جو مخصوص سمت اختیار کی، اس کے تعین میں اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یعقوبی نے نہایت نکتہ رسی کے ساتھ ان اہم مشکلات کو واضح کیا جو کانٹ کے نظریۂ عین شے (Thing in itself) سے پیدا ہوتی تھیں، اور یہ کہا کہ اگر کوئی غیر متناقض عقلی نظام قائم کرنا ہے تو اس نظریہ کو ترک کرنا پڑے گا۔ اس کی تنقید ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس کے اعتراضات کانٹ کے خاص مسئلے پر وارد نہیں ہوتے۔ عین شے کا مسئلہ کانٹ کے فلسفے کا خاص مسئلہ نہیں تھا بلکہ اس کے فلسفے کا ایک نتیجہ تھا۔ کانٹ کے کام کی اصل اور

اس کے اسلوب تحقیق کی طرف رجوع کرکے اس کی خامی کو دریافت کرنے کی بجائے زیادہ تر یعقوبی کی تنقید کے زیر اثر یہ کوشش کی گئی کہ کانٹ کے کمل نظام کے نقائص کو رفع کیا جائے۔ ہامن اور ہرڈر کی طرح یعقوبی کو بھی کانٹ کے فلسفے سے تسلی نہیں ہو سکتی تھی اور وہ اسی وجہ سے کہ اس میں وجدانی ایمان کا حق ادا نہیں کیا گیا اور اصل صداقت صرف ایمان سے حاصل ہو سکتی ہے۔ تمام سائنس کا یہی کام ہے کہ وہ واقعات کی تنظیم وتعمیر کرے ایک باطنی فعلیت کے ذریعے سے اپنے معروضات پیدا کرے اور ہر شئے کو ایک خالص فعلیت میں تحویل کرے۔ ہم ایک شئے کو فقط اسی حالت میں سمجھتے ہیں جب کہ ہم اس کو کسی تنظیم کے اندر لا سکیں۔ ہم جس شئے کو سمجھتے ہیں اس کا تصور ہم میں یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک مکمل مربوط سلسلے کی کڑی ہے اور ایک ایسے کل نظام کا جزو ہے جس میں تمام اختلافات محو ہو جاتے ہیں۔ بہترین عقلی نظام نفسیت (Subjectivism) ہے جس میں خود ہمارا نفس اس سلسلے کی پہلی کڑی تصور کیا جاتا ہے اور اس سے دوسری کڑیوں کا انتاج کیا جاتا ہے۔ اس لئے جب تفکر کی تکمیل کے لئے فشتے نے فلسفۂ انتقاد کو ایک نئی سمت میں ڈال دیا تو یعقوبی نے اس کو بہت پسند کیا۔ فشتے کے نام ایک خط میں اس نے اپنے فلسفیانہ نقطۂ نظر کو بہترین طور پر بیان کیا ہے۔ یعقوبی اس سے پہلے کہہ چکا تھا کہ صرف سپائنوزا ہی کا استدلال تمام فلاسفہ میں غیر متناقض اور منطقی ہے۔ اب وہ فشتے کو اس سے افضل سمجھتا ہے کیونکہ نفس یا شعور ہی لازماً زنجیر علم کا حلقۂ اولیں ہو سکتا ہے۔ لیکن تمام استدلالی فلسفے اس امر میں متفق ہونگے کہ اصلی اور مطلق ہستی میں جس کی اساس اور جس کی قدر و قیمت خود اس کے اندر ہے کوئی کیفی امتیازات اور خصوصی میلانات نہیں ہو سکتے۔ تمام فلسفے میں تاسیس و انتاج اور کیفیت کو کمیت میں تحویل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اسی لئے اصلی مطلق اور بلا واسطہ ہستی فلسفے کے احاطے میں نہیں آسکتی۔ اسی وجہ سے یعقوبی کا خیال ہے کہ فلسفہ جس قدر بے تناقض ہوگا اسی قدر اس سے یہ ثابت اور واضح ہوگا کہ فلسفہ اصل حقیقت کو دریافت نہیں کر سکتا۔ یہی سبب تھا کہ وہ اس امر کی ترغیب دیتا تھا کہ

فلسفے کو مکمل کیا جائے اور ایک بے تناقض کلی نظام قائم کیا جائے تاکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ اس راستے سے صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ اس نے سپائنوزا کے نام جو خطوط لکھے ہیں وہ فلسفہ تنویر کے خلاف اس پر زور دیتے ہیں تصوریت اور موجودیت پر اس کے مکالمات کانٹ کے خلاف اسی تقاضے کو پیش کرتے ہیں، اور فشٹے کے نام اس کا خط اسی حقیقت کو نہایت وضاحت سے اس بسیط تفکر کے خلاف پیش کرتا ہے۔ اس کو اپنے قدیم خیالات ایک جدید نظام کے خلاف پیش کرنے کا ایک اور موقعہ ملا جب کہ شیلنگ نے اپنے نزدیک فلسفۂ فطرت کے ذریعے سے ایک نئے فلسفۂ مذہب کی بنا ڈالی۔ (متعلق امورِ الٰہی (Jacobi's ' Von den Göttlichen Dingen ' 1811)۔ اگرچہ یعقوبی خود کوئی منطقی مفکر نہیں تھا لیکن کسی نظامِ فلسفہ کے داخلی توافق کو جانچنے میں وہ بڑا نکتہ رس تھا اور ہر فلسفے کے خاص خد و خال کو نہایت قوت کے ساتھ نمایاں کر سکتا تھا۔

یعقوبی کہتا ہے کہ کوئی دلیل اس ہستی کا یقینی ثبوت پیش نہیں کر سکتی جو شعور سے ماورا ہے کیونکہ ہر ثبوت شعور کے اندر ہوتا ہے۔ بلا واسطہ ادراک ایک ایسا معجزہ ہے جس کو ہمیں تسلیم کرنا پڑیگا اگر ہم صداقت کو دریافت کرنا چاہیں۔ اشیاء کا وجود ہمارے لئے محض اعتقاد کی بدولت ہے۔ خدا جو تمام اشیاء کا اصلی خالق اور تمام حُسن و وجود کا مأخذ ہے ہمارے لئے صرف ایمان کے ذریعے سے موجود ہو سکتا ہے۔ خدا علم کے ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کو صرف ایمان کے ذریعے سے پا سکتے ہیں۔ جو خدا کہ معلوم ہو سکے وہ خدا ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ سائنس کے لئے تو یہ بہتر ہے کہ کوئی خدا نہ ہو کیونکہ خدا کی ہستی سلسلۂ واقعات میں دخل انداز ہوتی ہے اور اشیاء کا باہمی ربط ناممکن ہو جاتا ہے۔ جس طرح اشیا براہِ راست ہمارے حواس پر منکشف ہوتی ہیں، اسی طرح خدا براہِ راست ہماری روح پر منکشف ہوتا ہے۔ خارجی دنیا میں حقیقی خدا کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو اپنے سے بہتر اور اپنے سے اکبر ہستی کا بلا واسطہ وجدان ہے جب ہم اپنی ہستی کو خدا کی ہستی کے اندر پاتے ہیں تو ہم

خداکو پا لیتے ہیں۔ (من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ) اختیار بھی ان معنوں میں کہ روح کے اندر عالم مادہ میں مداخلت کرنے کی قابلیت پائی جاتی ہے صرف ایمان ہی سے قابل الیقین ہو سکتا ہے اور کبھی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ اختیار بے وجوہ عمل کرنے کی مضحکہ خیز قابلیت کا نام نہیں ہے لیکن چونکہ یہ ایک مطلق فعلیتِ ذات ہے اس لئے سائنس کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی۔

سائنس اور ایمان کا تخالف جو یعقوبی کی تعلیم میں پایا جاتا ہے اس بڑی تحریک سے قریبی تعلق رکھتا ہے جو روسو نے تأثر کی حمایت میں شروع کی اور جو اس دور پر غالب آگئی۔ یعقوبی نے خود اس میلان کا شاعرانہ تشریحات میں اظہار کیا۔ اس نے عقل کے خارجی دلائل کے مقابلے میں جنھیں کسی فرد کا ہیجان و وجدان متزلزل نہیں کرتا، تأثر کے حقوق کی حمایت کی۔ اخلاقی عالم میں بھی اس نے انفرادی تأثر کے دعاوی کو پیش کیا۔ "نفس جمیل" جس کا سکون اور جس کی حرکت اپنی ہی کیفیات میں مطابق ہوتی ہے جس کے اعمال اپنے باطنی میلانات کا انکشاف ہوتے ہیں اور کسی عام اصولوں سے مطابقت ان کا مقصد نہیں ہوتا، یعقوبی کے نزدیک ایک نہایت ارفع روح ہے اگرچہ وہ ان خطرات کو نظر انداز نہیں کرتا جن سے وہ دوچار ہو سکتی ہے۔ کانٹ نے حکم اطلاقی (Categorical Imperative) کے مطابق جو عام قانونِ عمل وضع کیا کہ تمام حالات میں ایک ہی اندازِ عمل صحیح ہو سکتا ہے یعقوبی نے اس کے خلاف استثنائی حالتوں کی حمایت کی۔ کانٹ کا اخلاقی قانون کسی عمل کی محض صورت پر غور کرتا ہے اور اس قلب کا لحاظ نہیں کرتا جس سے کہ عمل سرزد ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ قانون آدمی کے لئے ہے نہ کہ آدمی قانون کے لئے۔ کتابِ حیات کے تصنیف ہو چکنے کے بعد کوئی قانون اس میں سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اخلاق کا ہر نظری نظام اس امر کی کوشش ہوتا ہے کہ قانون پہلے ہو اور زندگی بعد میں۔ قانونِ اخلاق انفرادی اور استثنائی حالتوں کو نظر انداز کر کے کلی صحت کے قواعد وضع کرنا چاہتا ہے۔ یعقوبی نے اس قسم کے قواعد و قوانین کے خلاف فشٹے کے نام ایک خط میں مفصلہ ذیل الفاظ میں احتجاج کیا، جن کا

اکثر حوالہ دیا جاتا ہے "ہاں! میں ہوں وہ دہری اور بے دین شخص جو ڈسڈیمونہ
کی طرح جھوٹ بولنے پر تیار ہے اور پائلاڈیز کی طرح دھوکہ دینے پر تیار
ہے جب کہ اس نے اپنے تئیں اورسٹیز ظاہر کیا، یا ٹامولین کی طرح قتل کرنے
پر آمادہ ہے۔ وغیرہ"

یعقوبی کا کمال ہامن اور ہرڈر کی طرح یہ ہے کہ اس نے زندگی کے
اس عنصر کی اہمیت کی حمایت کی جو کلی یا عمومی علم میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ اس نے
حیات کے بلاواسطہ حقیقی اور انفرادی پہلو کے حقوق کے تسلیم کرانے میں جدوجہد
کی اور اس طرح سے فلسفہ جو راہیں اختیار کرنے والا تھا (اور وہ خود بھی اس
کا خواہشمند تھا کہ فلسفہ یہی رخ اختیار کرے) یعقوبی نے ان میں اہم اصلاحی
رہبری کی۔ لیکن وہ اس دھوکے میں مبتلا تھا کہ جن باتوں پر وہ ایمان رکھتا ہے
وہ بلاواسطہ قلب پر منکشف ہوتی ہیں۔ پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ ایمان کے لفظ
کو دو نہایت مختلف معنوں میں استعمال کرتا ہے بعض اوقات ایمان سے اس
کی مراد حسی ادراک پہ غیر ارادی اعتماد ہے اور بعض اوقات ناقابل ادراک
چیزوں پر مذہبی ایمان۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے ایمان کا معروض وہی
قدیم ڈیکارٹ کی روحیت ہے جسے اب یعقوبی بھی روسو کی طرح ایمان کا
معروض سمجھتا ہے، ورآنحالیکہ ادعائیت اسے قابلِ ثبوت سمجھتی تھی۔ لیکن سوال
یہ ہے کہ کیا مختلف افراد اور مختلف "جمیل ارواح" کا ایمان ایک ہی انداز کا اور
ایک ہی قسم کی اشیاء پر ہوتا ہے؟ تاثر سے کسی معین مظروف یا معروض کا انتاج
نہیں ہو سکتا۔ ایک عام حاجت کے سوا کہ ثمنِ اعلیٰ رکھنے والے معروضات
کی صحت و صداقت پر مضبوطی سے قائم رہنا چاہیئے تاثر سے اور
کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایسے مخصوص معتقدات کو معین کر کے جو اس حاجت
کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہیں (خواہ وہ معتقدات "فطری مذہب" ہی
کے نام پر کیوں نہ پیش کئے جائیں) یعقوبی نے تاثر کی اس باطنیت اور
انفرادیت کو منسوخ کر دیا جس کی وہ دوسری جگہوں پر حمایت کر چکا تھا۔
اس کے ایمان اور اس کے علم میں جو ایک بین تضاد تھا وہ یہاں پر واضح

ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کی روحیت پر جتنی مشکلات تھیں وہ بینقولی کے ایمان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ در حقیقت اُس کا ایمان اور اس کا علم دو مختلف فلسفے تھے۔ اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کو اس امر کی شکایت تھی کہ اس کا دماغ اور اُس کا دل باہم متفق نہیں۔ اس کے دماغ میں یہ بات گھس گئی تھی کہ اس کا قلب صرف مصنوعی طور پر حرکت کر سکتا ہے اور ایسی ہی حرکت اُس کی اصلی طبیعت ہے۔

باب ہشتم

فلسفۂ انتقادیت کا مزید ارتقا

وہی حاجت جس نے کانٹ کے سب سے پہلے مخالفین کو اس پر آمادہ کیا کہ تاثر کی حمایت میں کانٹ کے فلسفے کے خلاف احتجاج کریں وہی حاجت اس کے سب سے پہلے آزاد پیروؤں کے لئے اس امر کی محرک ہوئی کہ اس کی متفرع تحقیقات اور بے شمار امتیازات کو چند بسیط اصولوں یا اگر ممکن ہو سکے تو کسی ایک بسیط اصول میں تحویل کرے۔ ایسے متفکرین میں اس قسم کی خواہش کا پیدا ہونا لازمی تھا جو کانٹ کی جدت اور عظمت کے احساس کے ساتھ ساتھ اس کے نقائص سے بھی پورے طور پر آگاہ تھے۔ اس لئے کانٹ کی تعلیم پر گہری بحث و نظر کے بعد ایسے مسائل ظہور پذیر ہوئے جن کو خود کانٹ پوری وضاحت کے ساتھ مرتب نہ کر سکتا۔ اس اہم نقطۂ انقلاب کے بعد فلسفے کے ارتقا کی سمت کا تعین انھیں مسائل کی بحث پر منحصر ہو گیا۔ اس ضمن میں تین اشخاص خاص طور پر قابل ذکر ہیں نظری مسائل میں رائین ہولڈ اور میمون (Reinhold, Maimon) اور جمالیاتی و اخلاقیاتی مسائل میں شلر (Schiller)۔

(۲ الف) کارل لیون ہارڈ رائن ہولڈ (Karl Leonhard Reinhold)

۱۷۵۸ء میں وائنا میں پیدا ہوا۔ ابتدائی عمری میں وہ جسوئیوں (Jesuits) کے حلقے میں داخل ہو گیا۔ جب یہ حلقہ منتشر ہوا تو رائن ہولڈ اور اس کے ساتھی طلبا کو بہت افسوس ہوا۔ اس کے بعد وہ بارنابائٹ (Barnabite) کالج میں داخل ہو گیا۔ اس نے یہ قدم اتنا مذہب میں دلچسپی رکھنے کی وجہ سے نہیں جتنا کہ مطالعہ کے شوق میں اٹھایا۔ اس کالج میں وہ فلسفے کی تعلیم دیتا رہا۔ یوسف دوم (Joseph II) کے عہد میں جو عقلیتی میلان غالب تھا وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ اس کے خیالات اور اس کے ایک ادارۂ مذہبی کے رکن ہونے کی حیثیت میں اس قدر تخالف اور بُعد پیدا ہو گیا کہ پچیس برس کی عمر میں وہ دیر سے نکل گیا! اس کے بعد وہ ویلینڈ کے اخبار (Dertscher Merkur) کے اسٹاف میں داخل ہوا۔ اس پرچے میں اور چیزوں کے علاوہ ۱۷۸۶ء–۸۷ء میں اس نے کانٹ کے فلسفے کے متعلق کچھ خطوط بھی شائع کئے (Brjefe über die Kantischa Philosophie) یہ ایک عام فہم تشریح تھی جس کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اسی کی بدولت کانٹ کی تعلیمات کی اشاعت زیادہ وسیع حلقوں میں ہو گئی۔ رائن ہولڈ جب ۱۷۸۷ء میں ینیا (Jena) میں پروفیسر مقرر ہوا تو وہ یونیورسٹی فلسفیانہ تحریک کا مرکز تھی، کانٹ کی تحقیق کو آگے بڑھانے کی کوشش میں جتنے فلسفیانہ میلانات پیدا ہوئے تقریباً ان تمام کی جنم بھوم ینیا ہی تھی۔ رائن ہولڈ کے علاوہ فشٹے، شیلنگ، ہیگل، فریس، ہربارٹ سب یہیں سے تعلق رکھتے تھے۔ رائن ہولڈ کی سب سے بڑی تصنیف "فہم انسانی کی نسبت ایک نظریہ جدید کی کوشش" (Versuch einer neuen Theorie des meuschlichen Vorstellings Vermogen) میں جو ۱۷۸۹ء میں پراگ اور ینیا میں شائع ہوئی، اس امر کی کوشش ہے کہ کانٹ کے فلسفے کو کسی ایک اصول میں تحویل کیا جائے۔ لیکن رائن ہولڈ نے اس تصنیف میں جو نقطۂ نظر اختیار کیا تھا، اور جس کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں اہمیت حاصل ہے، وہ اس پر قائم نہ رہا۔ دوسروں کے خیالات کی پذیرائی اور صداقت کی محبت اس میں اس قدر تھی کہ وہ بار بار اس لئے اپنا نقطۂ نظر بدل دیتا تھا کہ اس کو اپنے معاصرین کے فلسفوں میں اور بعض اوقات نہایت

معمولی مفکرین کے خیالات میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ انھوں نے بعض مسائل کے حل میں نہایت اہم قدم اٹھایا ہے ۱۷۹۴ء میں وہ یہنا سے کیل (Kiel) چلا گیا جہاں وہ تا دم مرگ ۱۸۲۳ء تک کام کرتا رہا۔ وہ ڈینمارک کی ادبیات کے لئے بھی دلچسپی کا باعث ہے اس لحاظ سے کہ وہ بیگسن (Baggesen) کا دوست تھا جس کی سیرت کا اس نے ارہارڈ کے نام خطوط میں نہایت دلچسپ خاکہ کھینچا ہے۔

رائن ہولڈ کا خیال تھا کہ کانٹ انتہائی مقدمات یا ایک مقدمہ اولین تک نہیں پہنچا۔ رائن ہولڈ کو پورا یقین تھا کہ فلسفہ صحیح علم اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ وہ اپنی تمام تعلیمات کا انتاج ایک ہی اصول سے کرے۔ کانٹ نے صرف حواس اور عقل میں ایک قاطع فرق پیدا کیا اور نظری علم اور عملی اعتقاد میں امتیاز قائم کیا بلکہ دو مختلف اسالیب تحقیق اختیار کئے۔ ایک طرف تو اس نے صور علمیہ کی تحلیل کی جس کو وہ استخراج نفسی (Subjective Deduction) کہتا ہے اور جو درحقیقت ایک نفسیاتی تحقیق ہے اور دوسری طرف تجربے کے ابتدائی مقدمات کی بنا پر ترکیب اور تعمیر کرنی چاہی جس کو وہ معروضی استخراج (Objective Deduction) کہتا ہے۔ یہ اسالیب مختلفہ اور یہ امتیازات و فروق رائن ہولڈ کو ایک نقص معلوم ہوتے تھے، وہ ایک ہی اساسی اصول یا ایک ہی نقطۂ آغاز چاہتا تھا جس میں سے ایک واحد راستہ نکلتا ہو۔ اسی تقاضے نے فلسفہ انتقاد کو تخئیلی راہ پر ڈال دیا۔ یہ خیال اس مغالطے پر مبنی ہے کہ تلاش وحدت جو ہر قسم کی تحقیقات کا اصل اصول ہے خود ایک مبدا مطلق ہے لیکن وحدت سے پہلے ایک کثرت مقدم ہے جس کو مرتب کرنا ہے اور جو علیحدہ علم کے نصب العین کو متعین نہیں کرسکتی۔ وحدت مطلق کا تقاضا خود ہمارے علم کی فطرت کے مطابق بھی نہیں کیونکہ ہر نتیجہ بہت سے مقدمات کے اجتماع پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس دور کے سرگرم مفکرین نے ایک لامتناہی نصب العین اپنے سامنے رکھا اور ان کو یہ یقین تھا کہ ان کے اندر اس کے حصول کی قوت موجود ہے۔ رائن ہولڈ اپنے اساسی اصول کو اصول شعور کہتا ہے۔ تمام علم تصورات پر مشتمل ہے گو تمام تصورات علم نہیں ہوتے۔ اصول شعور ہم کو یہ بتاتا ہے

کہ ہر تصور ایک طرف ایک موضوع سے اور دوسری طرف ایک معروض سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر تصور موضوع اور معروض سے متمیز بھی ہے اور متحد بھی۔ شعور کا کام یہی ہے کہ وہ تصورات کو موضوع اور معروض کے ساتھ وابستہ کرے۔ رائن ہولڈ مسلسل تحقیقات سے بالتفصیل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے تمام صُوَر و اصول اسی ایک اصل سے اخذ کئے جا سکتے ہیں اور ان کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ مخصوص صورتیں ہیں جن سے تصورات موضوع اور معروض کے ساتھ اضافت پیدا کر سکتے ہیں۔ تصور کا وہ پہلو جو اسے موضوع سے وابستہ کرتا ہے صورت کہلاتا ہے اور وہ پہلو جو معروض سے نسبت رکھتا ہے مادہ کہلاتا ہے۔ لیکن چونکہ صورت مادہ کو پیدا نہیں کر سکتی اور نہ موضوع معروض کو پیدا کر سکتا ہے اس لئے ہم عینِ شئے یا شئے بذاتِ خود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ تصور میں لازماً ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جس کو شعور نے پیدا نہیں کیا اور جو اس کے علاوہ کسی اور علت کی پیداوار ہے۔ لیکن چونکہ رائن ہولڈ کے نزدیک شعور کا جوہر ایک علاقہ و نسبت پیدا کرنے والی فعلیت ہے اس لحاظ سے جوہرِ شئے کا تصور لازماً متناقض ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا جوہرِ شئے یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ایک ایسے معروض سے تعلق رکھتا ہے جس کی موضوع سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی اور نہ وہ شعور کی فعلیت کی گرفت میں آ سکتا ہے۔ مزید براں رائن ہولڈ خود کہتا ہے کہ "عینِ شئے کی حقیقت کی نسبت صرف ایک متناقض تصور اور بے بنیاد خیال ممکن ہو سکتا ہے۔" ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ "فعلیتِ شعور اور جوہرِ شئے کے تعلق کا سوال ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جو شخص اس کے معنی سمجھتا ہے اور جو اختبار پذیری کے حدود سے واقف ہے وہ اس کی نسبت سوال ہی نہیں کرے گا۔" اس طرح سے عینِ شئے کا مسئلہ اس قدر زیادہ نتیجہ خیز نہیں رہتا جتنا کہ کانٹ کے فلسفے میں تھا۔ رائن ہولڈ شعور کی فعلیت اور وحدت پر کانٹ کی نسبت بہت زیادہ زور دیتا ہے اس لئے اس کے فلسفے میں سرمدی حدود کا یہ عقدۂ لاینحل اور یہ تناقض کہ ایک ایسی شئے کے وجود کا قائل ہونا پڑتا ہے،

جس کا خیال لازماً پیدا ہوتا ہے لیکن جو خیال میں نہیں آسکتی، اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ شولتز (Schulze) کی (Aenesidemu's) کا ہدف خاص طور پر رائن ہولڈ کی ہی تعلیم ہے۔ اب یہ بات زیادہ واضح ہو گئی کہ یا تو ہیوم کے نظریات کی صداقت کا اس سے بہت زیادہ قائل ہونا چاہیے جتنا کہ کانٹ تھا یا رائن ہولڈ نے جو راہ اختیار کی ہے اس کو اور زیادہ جرأت کے ساتھ طے کرنا چاہیے اور شعور کی وحدت و فعلیت کو مطلق قرار دینا چاہیے جس سے کہ جو ہر شئے بالکل معدوم ہو جائے بعد میں رائن ہولڈ کے مذبذب ہو جانے کی یہی وجہ تھی کہ وہ ان دو خیارین میں کسی ایک کو اختیار کرنے کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تھا۔

(ب) سلیمان میمون (Salomon Maimon) بھی کانٹ کا ایک پیرو تھا جس نے ان مسائل کی بحث میں بہت نکتہ رسی کا ثبوت دیا جو اس کے استاد کی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے۔ وہ ایک طرف تو اس ادعائیت سے بیزار تھا۔ کانٹ کے بہت سے پیرو جس کا شکار ہوئے، اور دوسری طرف ان فلک بوس تخیلات سے جو ایک واحد اصول کی تلاش میں پیدا ہوئے۔ اس کی زندگی کے حالات اس کی نقادانہ آزادی کے ارتقا میں ممد ہوئے۔ وہ ۱۷۵۴ء میں ایک نادار یہودی کنبے میں پیدا ہوا وہ ربی یعنی یہودی ملا ہو گیا اور بہت جلد ہی اس کے علم اور اس کی بصیرت کا شہرہ ہو گیا۔ لیکن اس کے علم کی پیاس تلمود اور یہودی دینیات سے نہ بجھ سکی، اس نے اپنے سوانح حیات خود لکھے ہیں جو نفسیات اور تاریخ تہذیب کے نقطۂ نظر سے نہایت دلچسپ ہیں، ان میں وہ بتاتا ہے کہ کن نامساعد حالات سے برسرپیکار ہو کر وہ حکیمانہ علم تک پہنچا۔ عبرانی زبان کی ایک ہیئت کی کتاب اتفاقاً اس کی نظر پڑی، تو اسے معلوم ہوا کہ تلمود کے علاوہ اور علوم کا وجود

بھی ہے اس نے بڑی دقت سے جرمن زبان کے مبادیات کا علم حاصل کیا اور مغربی علوم سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے وہ اپنے گھر سے بھاگ نکلا (اس کی شادی بارہ ہی برس کی عمر میں ہوگئی تھی) اور بھیک مانگتا ہوا برلن پہنچا جہاں پر بہت جلدی موسیٰ منڈل زون (Mendelssohn) کی چشم انتخاب اس پر پڑی۔ یہاں پر اس نے ولف سپائنوزا اور لوک کے فلسفوں کا مطالعہ کیا چونکہ اس کے پاس حصول علم کے ذرائع بہت محدود تھے اس لیے اس نے مجبوراً اس کمی کو اپنی بصیرت سے پورا کیا اس میں یہ خاص ملکہ پیدا ہو گیا کہ کسی سلسلۂ فکر میں سے اساسی عناصر کو دریافت کرے اور ان میں سے نتائج اخذ کرے۔ جو نظریات بھی اس کے سامنے آئے ان پر اس نے نہایت آزادی سے تنقید کی کانٹ کی تصانیف کے متعلق بھی اس کا انداز یہی رہا۔ کانٹ کی تنقید عقل نظری کے مطالعہ کے دوران میں جو حاشیے وہ لکھتا رہا ان سے ایک تصنیف مرتب ہو گئی۔
(Versuch uber die Transcendental philosophie Berlin 1790)
کانٹ نے اس کا مسودہ دیکھا اور اس کی نسبت کہا کہ اس کے مخالفین میں سے کسی شخص نے اس کو میمون سے بہتر نہیں سمجھا اور اس قسم کی دقیق تحقیقات کے لئے اتنی نکتہ رسی بھی بہت کم لوگوں میں پائی جاتی ہے۔ میمون نے علمیات پر اپنے خیالات کو ایک سلسلۂ تصانیف میں ادا کیا جن میں سے ہم یہاں صرف ایک کو قابل ذکر سمجھتے ہیں (Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens Berlin 1794) فلسفیانہ تفکر اس کے لئے مقصد حیات بن گیا تھا۔ اسی کو وہ کمال حیات اور اعلےٰ ترین سعادت سمجھتا تھا اس لحاظ سے وہ اپنی قوم کے متقدمین مفکرین میمونائڈیز اور سپائنوزا کے مماثل ہے۔ عرصہ دراز تک جہاں گردی اور بے اطمینانی کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس نے اپنی زندگی کے آخری سال سیلیشیا میں ایک زمیندار کے ہاں گذارے جو اس سے دلچسپی رکھتا تھا اس نے ۱۸۰۰ء میں انتقال کیا۔

میمون ہی میں کانٹ کے فلسفے کی وہ تنقید مل جاتی ہے جو غالباً آخری اور فیصلہ کن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صور علمیہ کو چونکہ ہم تجربے ہی کے ذریعے سے

دریافت کرتے ہیں اس لیے ہم نہ ان کے مکمل ہونے کا ثبوت دے سکتے ہیں اور نہ ان کے لزوم کا اور نہ ہمیں اس امر کی ضمانت حاصل ہو سکتی ہے کہ تمام صور ممکنہ ہم نے دریافت کر لی ہیں۔ مادہ اور صورت کا فرق بھی محض اضافی ہے۔ نہ خالص مادے کا وجود ہے اور نہ خالص صورت کا، ہاں ہمارا تجربہ کبھی ایک سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ خالص احساس کانٹ کے معنوں میں محض ایک تصور ہے، خواہ ہم کس قدر خالص احساس کے قریب پہنچ جائیں لیکن پھر بھی اس انتہا تک نہیں پہنچتے کہ اس میں کوئی صورت نہ ہو۔ ایک طرف شعور کا عنصر بسیط اور دوسری طرف انتہائی ترکیب، دو انتہائی تصورات یا حدود ہیں۔ ہمارا علم ان حدود کے بین بین رہتا ہے اور اس کی حیثیت محض ظن و رائے کی ہے، فہم و ادراک کی نہیں ہے۔ جب کبھی ہم کلیت یا فکر محیط کا تصور قایم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس تصور کا ماخذ کوئی محدود نقطۂ نظر ہے اور محدود کے ذریعے سے لامحدود کا تصور قایم کرنا تناقض ہو جاتا ہے۔ رائن ہولڈ کے خلاف ہیمون کا یہ دعویٰ ہے کہ کسی ایک اعلےٰ ترین اصل کا قایم کرنا ناممکن ہے۔ رائن ہولڈ کی اصل شعور سے صرف یہی واضح ہوتا ہے کہ یہ اصل تمام اصول میں مشترک ہے لیکن مخصوص و متفرق اصول اس اصل میں سے اخذ نہیں ہو سکتے۔ شعور عام ایک مطلقاً غیر معین تصور ہے۔ ہیمون خاص طور پر کانٹ سے اس امر میں مخالفت کرتا ہے جو کانٹ کے خارجی استخراج کی بنا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم کو مظاہر کے لازمی روابط کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کا یہ افتراض صحیح بھی ہو کہ ہمارا فکر مقولات کا ایک نظام رکھتا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ ہم معطیات حواس پر واقعی ان مقولات کا اطلاق کر سکتے ہیں کیونکہ ہمارے تجربے میں صرف وقتی اضافات ہوتے ہیں، لازمی روابط نہیں ہوتے۔ صرف نظری ریاضیات میں ہمیں خارجی صحت کا عقلی علم حاصل ہوتا ہے جو فکر حقیقی ہے۔ فکر تجربی میں موضوع کا شعور محمول کے شعور سے پہلے ہوتا ہے مؤخر الذکر کو مقدم الذکر سے اخذ نہیں کر سکتے۔ صرف ریاضی ہی ایک ایسا علم ہے جس میں یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ کانٹ نے ہیوم کی تردید نہیں کی اور در اصل اس کی تردید

ہو بھی نہیں سکتی۔ جب ہیوم یہ کہتا ہے کہ تعلیل کا تصور ہم کو تجربے سے حاصل ہوتا ہے
تو وہ کانٹ کی طرح تجربے سے مظاہر کا لزومی نظام مراد نہیں لیتا بلکہ وہ غیر متغیر
ادراک مراد لیتا ہے جس کے ذریعے سے ہم میں عادت اور توقع پیدا ہوتی ہے۔
اصول تعلیل ایک قضیۂ مسلم (Postulate) یا ایک تصور ہے جس کو ہم مظاہر پر عائد
کرنا چاہتے ہیں لیکن جس کے اطلاق کا کوئی کامل ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ تعلیل کے
اصول کی نسبت ہیمون کا خیال ہیوم اور کانٹ دونوں کے بین بین ہے لیکن تعلیل
اور تسلسل کے تصورات کے باہمی تعلق کو جس کی طرف کانٹ نے ایک دلچسپ
اشارہ کیا تھا وہ اور واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ یہ بتاتا ہے کہ ہمارے
تمام علم میں یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے مظاہر کے اختلاف
کو رفع کیا جائے کسی مظہر کی علت کی تلاش کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ اس کے
متواتر پیدا ہونے کو دریافت کیا جائے یا اپنے ادراک کے کھانچوں کو بھرا
جائے۔ نیچرل سائنس میں ہم علت سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کے ماقبل اور مابعد
کے مظاہر سے اس کا تسلسل ثابت کیا جائے۔ صرف اسی تسلسل کی وجہ سے ادراکات
تجربہ بن جاتے ہیں ہیمون کے نزدیک تجربے سے مراد ربط لازم نہیں بلکہ مظاہر
مدرکہ میں صرف ایک واقعی تسلسل کا تعلق ہے۔ عین شئے کا کثیر المبحث مسئلہ ایک لحاظ سے
ہیمون کے لیے مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ ہمارے
علم کے مادہ کی علت ہے لیکن ہیمون کے نزدیک خالص مادے کا کوئی وجود
نہیں۔ ہم ۲√ کے جذر کی طرح مادے کی طرف لا انتہائی تقریبات کے ذریعے
سے بڑھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہمارے سلسلۂ فکر کی وہ کڑی جہاں پر کہ عین شئے کا
سوال پیدا ہو سکتا ہے لامحدود فاصلے پر واقع ہے۔ یہ کہ ہمارے علم کا کوئی خارجی
معروض ہے یا یہ کہ ہمارا ملکۂ علم متاثر ہوتا ہے اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ
ہمارے شعور میں کوئی ایسا عنصر بھی معلوم ہوتا ہے جس کو شعور اور علم کے عام
قوانین کے مطابق اولیاتی طور پر حاصل نہیں کر سکتے۔ یا وہ حس شعور کا وہ حصہ ہے
جس سے ہم آگاہ ہیں لیکن ساتھ ہی جانتے ہیں کہ یہ ہماری فعلیت شعور کا نتیجہ نہیں۔
ہمارے کسی ملکہ میں اس کے مخصوص اور جزئی اطلاق کا سامان نہیں ملتا لیکن کسی

شئے یا معروض کا وجود محض شعور ہی کے اندر اور شعور ہی کے لئے ہو سکتا ہے۔ یہ قطعاً ناممکن بات ہے کہ کوئی معروض ایسا بھی ہو جو کسی شعور کا معروض نہیں، ایسے معروض کو ہم ایک خیالی عدد سے تشبیہ دے سکتے ہیں لیکن وادۂ حس وہ نقطہ ہے جہاں ہماری کیفیت محض انفعالی ہوتی ہے اور اس کو ہم ایک (Irrational) عدد سے مثال دے سکتے ہیں۔ جب ہم معروضِ معطی یا وادۂ محسوسات کی علت دریافت کرتے ہیں تو یہ ایک ایسا سوال ہوتا ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا مثلاً اس کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس وادۂ حس کی علت ہم سے مختلف ہے یا خود ہمارا ملکۂ علم ہی اس کا ماخذ ہے ہمارا تجربہ صرف اسی تک محدود ہے جو کچھ کہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے اور ملکۂ علم اپنے وظائف سے الگ ہو کر خود ایک ایسی ہی عین شئے ہے جیسی کہ کانٹ اور رائنٹ ہولڈ کی تسلیم کردہ مادۂ علم کی علتِ نامعلوم یعنی شئے مطلق کا تصور شئے مطلق کے تصور کی طرح محض ایک انتہائی اور نصب العینی تصور ہے جو ہمارے معلومات کا جزو نہیں بن سکتا۔ ہماری عقل صرف مظاہر کے باہمی روابط اور ان کے قانونِ اضافت کا علم حاصل کر سکتی ہے لیکن ہمارا ملکۂ تخیل ہمارے تجربے کے حدود سے ماورائے اعتبارات کی توسیع کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ انتہا تک پہنچ جائے اور قانون کے ماتحت جس قدر کثرتِ عالم ہے اس کا بیک وقت و بیک نظر ادراک کرنا چاہتا ہے۔ کانٹ کے ہاں مختلف صورتوں میں جتنے اطلاقی تصورات ہیں میمون ان کو عقل سے نہیں بلکہ ملکۂ تخیل سے اخذ کرتا ہے ہم جبلی طور پر جو کلیت کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اندر اعلےٰ ترین کمال کی ایک جبلی خواہش موجود ہے۔ اس لئے نصب العینی تصورات قائم کرنے کا میلان خاص طور پر اخلاقی اور مذہبی عالم میں ظاہر ہوتا ہے لیکن ہوتا یہی ہے کہ ہم ان کلیتوں کو اشیا تصور کرتے ہیں ہم انھیں محدود کر دیتے ہیں اور ایسا کرنے سے کمالِ لامحدود کی خواہش کو روک دیتے ہیں کیونکہ علم کے مسلسل ربط میں ہر شئے کا ایک مقام ہوتا ہے کلیت کی طلب ایک کمال ہے لیکن اس کلیت کو ایک شئے سمجھنا ناممکن ہے مذہبی اور اخلاقی قدر و قیمت سعی و طلب میں ہے نہ کہ نصب العین کو کوئی شئے سمجھنے میں۔

ہیمون نہ صرف ادعائیت بلکہ انتقادیت کی نسبت بھی اپنے آپ کو تشکک ہی کہتا ہے۔ کانٹ کے پیروؤں کی ادعائیت سے مجبور ہو کر اس نے یہ لقب اپنے لیے پسند کیا لیکن درحقیقت اس نے ایک ایسا علمیاتی نظریہ پیش کیا جو ان مشکلات کے حل میں مدد دے سکتا تھا جو کانٹ کے فلسفے کے مباحث کے دوران میں پیدا ہوئی تھیں۔ فکر اور تجربے کا باہمی تعلق (جو کانٹ اور ہیوم کے درمیان مابہ النزاع تھا) اور دوسری طرف علم اور ایمان کا باہمی رشتہ (جس میں کانٹ اور یعقوبی باہم مختلف تھے) ان دونوں مسائل کی نسبت ہیمون نے ایسے افکار پیش کیے جو حکیمانہ انداز سے نتیجہ خیز ہو سکتے تھے۔ کانٹ کے تمام پیروؤں میں سے ہیمون نے اپنے استاد کے کام کو بہترین طور پر جاری رکھا، اگرچہ خود بڈھے استاد کو نہ اس شاگرد کا کام پسند تھا اور نہ رائن ہولڈ اور دیگر ضرورت سے زیادہ نقاد لوگوں کا) لیکن اس زمانے کا رومینٹک ہیجان، ہیمون کے انداز سے فلسفۂ انتقادیت کے مسلسل ارتقا کو مانع ہوا۔ وحدت کی رومینٹک خواہش، ہستی مطلق سے لطف اندوز ہونے کی تمنا، تفکر کو جمالیاتی تصورات کے ساتھ ملا دینے کی آرزو، یہ سب چیزیں اس عہد پر اس قدر غالب ہو گئیں کہ ہیمون کے ارتیابی اور انتقادی افکار کسی مستقل دلچسپی کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ تخیلی فلسفہ اور اس کے مورخین ہیمون کی اہمیت بس اتنی ہی سمجھتے ہیں کہ وہ کانٹ کے فلسفے اور فشٹے کے آغاز کردہ تخیلی فلسفے کے درمیان ایک واسطے کی کڑی تھی لیکن ہمارے نزدیک وہ آزادانہ اور دائمی اہمیت رکھتا ہے اور اس کا نقطۂ نظر ان افکار میں سے نہیں ہے جن کو تخیلی فلسفہ اپنے سیلاب میں بہا لے گیا۔

رائن ہولڈ، ہیمون اور شلر کے مابین حالات و افکار کی ایک خاص مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ تینوں جوانی کے زمانے میں اپنے ماحول کی تنگی سے گھبرا کر فرار ہو گئے تاکہ آزادانہ طور پر ذہنی ترقی کر سکیں جو ان کی دلی آرزو تھی۔ بحیثیت مفکرین بھی وہ مختلف صورتوں میں ایک ہی قسم کے کام میں مصروف تھے۔ ان تینوں کی تعمیر فکر کی اساس فلسفۂ انتقادیت ہی تھا لیکن کانٹ کے امتیازات

و تخالفات کی جگہ یہ لوگ وحدت اور ہم آہنگی کی طرف مائل تھے اور علم و حیات کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتے تھے۔

فریڈرش شِلر (۱۷۵۹-۱۸۰۵) مشہور شاعر کو تمام عمر فلسفے میں نہایت گہری دلچسپی رہی۔ اس کے سوانح حیات کا لکھنا تاریخ فلسفہ کا کام نہیں لیکن اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ محسوس کرتا تھا کہ صرف فنِ شعر ہی سے اس کے ملکات کو کامل ارتقا حاصل ہو سکتا ہے اور انجام کار اس نے اپنے فلسفیانہ نظریہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صرف ایک صاحبِ فنِ لطیف صحیح معنوں میں انسان ہوتا ہے اسی خیال کے بالکل مطابق دورِ تفلسف سے گزر کر اس نے اپنی عمر کے آخری دس سال نہایت شاندار آفرینشِ شعر میں صرف کئے۔ کانٹ کے مطالعے سے بیشتر بھی وہ فلسفے سے دلچسپی رکھتا تھا جب وہ سٹُٹگارٹ (Stuttgart) کے مدرسہ کارل شولے میں تھا اس وقت بھی اس کو طب اور فلسفہ سے جیسا کہ دلچسپی تھی اس کی اس زمانے کی تقریر و تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افکار جو شفٹس بری لئے ہوئے ہیں اس کے نظریات پر اثر کیا اس وقت بھی اس کی طبیعت میں موجزن تھے اس کی کتاب (Versuch über den Zusaumenhang der tierischen Natur des Menschen suit seiner geistigen 1780) انسان کی حیوانی اور روحانی فطرت کا باہمی تعلق خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ لذت و الم کا عضوی وظائف کے ساتھ وابستہ ہونا نہ صرف تحفظ حیات کے لئے اہم ہے بلکہ قوائے ذہنیہ بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ کبھی ان کو تحریک ہوتی ہے اور کبھی روک اور تکان محسوس ہوتی ہے اور اس کے بالعکس بھی صحیح ہے کہ ذہنی لذت و الم کا اعضائے جسمانی پر اثر پڑتا ہے اس زمانے میں شِلر نے جن اخلاقی تصورات کو بیان کیا ہے ان میں روسو اور اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلاسفۂ اخلاقیات کا اثر پایا جاتا ہے۔ ڈیوک اس کی تصنیف "The Robbers" "لٹیرے" سے برگشتہ ہو گیا تھا اور اس نے حکم دیا تھا کہ شِلر سوائے طبی تصانیف کے اور کچھ شائع نہ کرے اس پر وہ سٹُٹگارٹ سے چلا گیا اور متقدمین شعرائے یونان و روما

کے مطالعہ میں منہمک ہو گیا۔ اب سے وہ یونانیوں کی انسانیت کا جو ان کے فنون اوران کی زندگی سے ظاہر ہوتی ہے بڑا مداح ہو گیا اور اس کو ایک اعلےٰ درجے کا نصب العین سمجھنے لگا جو تاریخ میں کسی مبارک زمانے میں ظاہر ہوا لیکن بعد کی تہذیب نے اسے پس پشت ڈال دیا۔ یہ نصب العین ایک عجیب طرح سے تہذیب کے خلاف اس مخاصمانہ تنقید کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا جس کو شلر نے روسو کے مطالعہ سے حاصل کیا تھا۔ فطرت کے مطابق آزاد زندگی کے ایک دھندلے تصور کی جگہ اب اس کے ذہن میں یہ نصب العین قائم ہو گیا تھا کہ خود انسان کے باطن سے متعین ہو کر زندگی کا ایک متوافق ارتقا ہونا چاہیئے۔ اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ فن لطیف ایک ایسی قوت حیات ہے جو جبلتوں اور قوتوں کو خیرارادی طور پر متوافق بناتی اور بغیر جبر واکراہ کے انسانی زندگی کو حیوانی زندگی سے بلند تر کر دیتی ہے جس طرح کہ وہ اپنی تشبیہوں اور علامتوں سے صداقت کے ادراک کی طرف رہنمائی کرتی ہے پیشتر اس کے کہ مجرد انداز میں سوچنے والا مفکر اس تک پہنچ سکے۔ فن لطیف سے اعلےٰ روحانی زندگی صرف شروع ہی نہیں ہوتی بلکہ اسی پر ختم بھی ہوتی ہے اور وہی روح کی معراج اور اس کا کمال ہے۔ شلر ماہرانِ فنونِ لطیفہ کو اپنی نظم (Die Künstler) میں مفصلۂ ذیل الفاظ میں خطاب کرتا ہے۔ ترجمہ

اے موسم بہار کے اولین پودو فطرتِ ارواح طراز تمہیں سے شروع ہوتی اور فطرتِ کمال کوشش تمہیں پر ختم ہوتی ہے۔

وہ فن لطیف کو انسان کی خصوصیتِ امتیازی سمجھتا تھا " اے انسان فن لطیف صرف تیرے لیے مخصوص ہے "

شلر نے تہذیب پر نظم لکھی تھی اس سے پہلے ہی وہ تاریخ فلسفہ پر کانٹ کے رسالوں سے آشنا تھا جس میں مسئلہ تہذیب کو نہایت نمایاں مقام حاصل ہے لیکن کانٹ کے فلسفے کا گہرا مطالعہ اس نے اس زمانے میں کیا جب وہ ڈینمارک میں ... ہولسٹائن کا ہم خدمت ہوا۔ کانٹ کے افکار عظیمہ کے تخم نہایت عمدہ اور تیار زمین میں پڑے۔ شلر جس کو اپنی زندگی میں ناراجی مواقع شکوک اور مبرم

خواہشات سے بہت دست و گریباں ہونا پڑا تھا وہ استاد کی سعی طلب
صداقت اور فوری فطری جبلتوں کے مقابلہ میں نصب العین کے علم کو بلند رکھنے کی
کوشش کی داد دے سکتا تھا۔ وہ اپنی صناعانہ طبیعت اور یونانیوں کی پر جوش
مداحی سے اس پر مجبور تھا کہ انسانی فطرت کے متوافق ارتقا کا متقاضی ہو
اسی لئے اس کے سامنے ایک ایسا سوال پیش ہوا جس کے حل کرنے میں وہ
ارتقائے فلسفہ میں ممد ہوا یہ بات قابل غور ہے کہ اس نے فنی نقطۂ نظر سے
وہی تقاضا کیا جو ہامن نے مذہبی نقطۂ نظر سے کیا تھا کہ "فطرت نے جن چیزوں
کو متحد کیا ہے ان کو الگ کرنا درست نہیں" اپنی کتاب Uber Anmut und
Würde (خوش ادائی اور وقار) میں وہ ایک جگہ کہتا ہے "اپنی فطرت
کے خالص ترین روحانی مظاہر میں بھی انسان کو چاہئے کہ وہ اپنی زندگی کے
حسی پہلو کو ترک نہ کرے ایک پہلو کی بقا کو دوسرے پہلو کی فنا پر قائم نہیں ہونا
چاہئے انسان کے اخلاق اسی وقت محفوظ ہو سکتے ہیں جب کہ اس کا ہر کام
ان دونوں پہلوؤں کے متحد عمل یعنی انسان کی پوری شخصیت سے سرزد ہو گا
شلر کا تقاضا یہ ہے کہ اخلاقی عمل میں حسن اور خوش ادائی ہونی چاہئے وہ
کہتا ہے "خوش ادائی یہ ہے کہ ارادی فعل کے ساتھ متوافق غیر ارادی حرکات
وابستہ ہوں جو بذات خود اخلاقی انداز طبیعت کو ظاہر کرتی ہیں"
کسی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس سے کسی قسم کے
جبر، توہم یا ناتراشیدگی کا اظہار نہ ہو شلر کہتا ہے کہ یہ سچ ہے کہ یہ تقاضا لفظاً
کانٹ کی اخلاقیات کے موافق نہیں ہے لیکن وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ
کانٹ کو اپنے زمانے میں ڈراکو (Draco) بننا پڑا کیونکہ لوگ کسی سولن
(solon) کے لئے تیار نہیں تھے اسی لئے وہ یہ بھول گیا کہ گھر کے بچے اس بزنا کے
مستحق نہیں کہ گھر کا مالک صرف نوکروں ہی کا خیال رکھے۔ کیا ہم پاک ترین
سینوں کے بے غرضانہ تاثر کو شک کی نگاہ سے دیکھیں محض اس لئے کہ
بعض اوقات ناپاک خواہشات نیکی کا لقب اختیار کر لیتی ہیں۔ کیا کمال انسانیت
اس روح جمیل کے اندر نہیں پائی جاتی جو بلا واسطہ تاثر کی رہنمائی میں نہایت

تکلیف وہ فرائض کو جبلّی سہولت کے ساتھ ادا کرتی ہے اور نہایت شُستہ عارفانہ ایثار کرتی ہے۔ روحِ جمیل کے لئے اخلاق انفرادی افعال میں نہیں ہوتا بلکہ کل سیرت میں ہوتا ہے۔ روحِ جمیل کا کمال اپنے جمال ہی میں ہے جس میں حس اور عقل، فرض اور خواہش باہم متوافق ہوتے ہیں اور اس توافق کا اظہار خوش ادائی میں ہوتا ہے۔ بایں ہمہ شلر کہتا ہے کہ وہی افعال خوش ادا ہو سکتے ہیں جو انسانی فطرت اور قوت کے حدود کے اندر رہیں۔ انسان پر ایسے فرائض عاید ہو سکتے ہیں جو اس کو انسانی قوتوں کی سرحد تک لے جائیں جہاں یہ فرض اور خواہش میں توافق نہ رہے، یہاں پہنچ کر سخت کشمکش ہوتی ہے شلر کہتا ہے کہ ایسے حالات میں وقار کے ساتھ عمل کرنا چاہیے اور اس عدم توافق کا اظہار اس انداز سے کرنا چاہیے جس سے ظاہر ہو کہ فتح و غلبہ آخر قوتِ عالیہ کو حاصل ہے۔ اس مسئلے میں شلر کے افکار میں کچھ تذبذب پایا جاتا ہے وہ توافق کو راس الفضائل سمجھتا ہے لیکن اس کو شک ہے کہ یہ ہر حالت میں قابلِ حصول ہے یا نہیں۔ خوش ادائی اور وقار میں کس کو تفوق حاصل ہے ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا جواب شلر کچھ صاف طور پر نہیں دیتا۔ اس تذبذب کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کی طرح اس نے افراد کے اختلاف طبائع و حالات کی نسبت کوئی اخلاقیاتی تحقیقات نہیں کیں۔ وہ فطرتِ انسانی کے حدود کا تو ذکر کرتا ہے لیکن افراد کے حدود کا ذکر نہیں کرتا اور فرض کر لیتا ہے کہ تمام افراد کے حدود ایک ہی قسم کے ہیں وہ ایک جگہ صاف طور پر کہتا ہے "اخلاقی احکام ہر فرد کو نوع کے پیمانے سے ناپتا ہے اور انسان کو کوئی کمزوریاں معاف نہیں ہوتیں سوائے ان کے جو تمام افراد میں مشترک ہیں"۔

شلر نے اپنے خیالات Briefe über die Asthetische Eaziehung des meuschien 1795" (انسانوں کی جمالیاتی تربیت کے متعلق خطوط) میں مسئلہ تہذیب کی بحث میں بیان کیے ہیں۔ ان خطوط میں اس نے اپنی نظم صاحبانِ فنونِ لطیفہ (Künstler) کے اساسی خیال کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ تمدن کی ترقی نے نفس و فطرت، تفکر و تخیل اور کلیت و انفرادیت کے توافق کو فنا کر ڈالا ہے جو یونانیوں میں موجود تھا یہ تمام خرابیاں تقسیم کار کی

وجہ سے پیدا ہوئی ہیں مختلف قوتوں کی بیکار سے تمدن ترقی کرتا ہے اس لحاظ
سے یہ کشمکش نوع انسان کے لیے مفید ہے لیکن اس میں افراد یک طرفہ اور
بریدہ ہو جاتے ہیں سلطنت اور مذہب، قانون اور اخلاق محنت اور تفریح
الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے ہر فرد میں انسان کا ایک جزو باقی رہ
جاتا ہے اور کوئی شخص پورا انسان نہیں بنتا۔ صرف تہذیب کے کمال سے یہ مشکل
حل ہو سکتی ہے کسی خالص عقلی اصول سے اس کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک
خواہش کو صرف دوسری خواہش کے ذریعہ سے نکال سکتے ہیں۔ جب کبھی
اخلاقی سیرت حسی سیرت کو فنا کر کے ہی قائم رہ سکے اور وحدت و ربط کے
حصول کے لیے ثروت و کثرت حیات کو قربان کرنا پڑے تو یہ نقص تہذیب
کی علامت ہے۔ یہ مسئلہ صرف جمالیاتی تعلیم و تربیت کے ذریعے سے حل ہو سکتا
ہے۔ انسانوں پر ان کے فرصت کے اوقات اور ان کی تفریح کے لمحوں
میں عمل کرو اور صور روحانیہ و علامات خیر کو ان کے گرد و پیش حاضر کرو
اور بغیر کسی جبر کے ایسی صورتوں کو ان کی اصلی زندگی پر غالب آنے دو اور فن
کو فطرت پر فتح حاصل کرنے دو۔ جہاتِ فطری کی ثروت کو حیاتِ اخلاقی کے
اختیار و حریت کے ساتھ، حالاتِ متغیرہ کی کثیت تو کل کو شخصیت کی وحدت
کے ساتھ، اور مادی جبلت کو صوری جبلت کے ساتھ متحد کرنا لازمی ہے۔ یہ
مقصد کھیل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے اندر قوتیں اپنے فطری قوانین کے
مطابق عمل کرتی ہیں لیکن کسی حوائج مادیہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتیں وہ بغیر کسی
جبر ذات کے اپنے اندر سے عمل کرتی ہیں تخلیق اور انفعال ایک دوسرے میں
ختم ہو جاتے ہیں، انسان اپنے آپ کو فطرتِ حسیہ کے اثر سے بالاتر محسوس
کرتا ہے حالانکہ فطرتِ حسیہ اپنے قانون کے مطابق عمل پیرا ہوتی ہے۔ اس
کے اندر انسان آزادانہ طور پر اپنا تعین اور تحدید کرتا ہے صوری جبلت کی
رہنمائی میں وہ اپنی ذات سے عمل کرتا ہے لیکن حواس اور مادے میں کسی قسم
کی قطع و برید نہیں کی جاتی لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ کچھ فالتو قوت
ہونی چاہیے جو وظائف سے آزادانہ عمل میں کام آسکے جہاں پر یہ حاصل ہو

وہاں انسانی زندگی کا حقیقی آغاز ہوتا ہے" صرف کھیل ہی آدمی پورے طور پر انسان ہوتا ہے۔ اپنی قوتوں کے آزادانہ استعمال میں انسانی فطرت اپنے تمام پہلوؤں میں اور بطور ایک کلیت کے ظاہر ہوتی ہے جس میں مخصوص سمتوں کی طرف بڑھنے کا امکان ہوتا ہے لیکن جب تک کہ جمالیاتی کیفیت باقی رہتی ہے یہ امکان وجود پذیر نہیں ہوتا مثلاً اپنے بائیسویں خط میں کہتا ہے" باقی تمام اشغال سے طبیعت میں کوئی مخصوص قابلیت پیدا ہوتی ہے اسی لئے ہر شغل طبیعت کو محدود بھی کر دیتا ہے فقط جمالیاتی مشاغل لامحدود کی طرف لے جاتے ہیں۔ جمالی کیفیت کے علاوہ ہم جس حالت میں بھی ہوں اس میں کسی حالت ماقبل کا حوالہ ہوتا ہے اور اپنے حل یا تسکین کے لئے کسی حالت مابعد کی متقاضی ہوتی ہے لیکن جمالی کیفیت ایک ایسی کیفیت ہے جو اپنی کلیت ہی میں ہر خارجی حالت سے مستغنی ہے کیونکہ اپنے ماخذ اور اپنی بقا کے تمام شرائط اس کی ذات کے اندر پائے جاتے ہیں۔ صرف جمالیاتی اشغال میں ہم ماورائے وقت یعنی زمانے کی دستبرد سے بلند تر ہو جاتے ہیں اور ہماری انسانیت میں ایسی پاکیزگی اور سلامتی پائی جاتی ہے گویا کہ وہ دنیا کی خارجی قوتوں سے کبھی مجروح نہیں ہوئی" جس جمالی کیفیت کو شلر بیان کرتا ہے اس میں تمام انسانی قوتیں آزادی اور ہم آہنگی سے عمل کرتی ہیں درآنحالیکہ خارجی ضرورتیں ان کی محرک نہیں ہوتیں اور ان میں سے کوئی ایک قوت دوسری قوتوں پر غلبہ حاصل نہیں کرتی۔ وہ اس کیفیت کو صرف وحشت کو دور کرنے اور ناموافقت کو رفع کرنے کا ذریعہ ہی نہیں سمجھتا تھا بلکہ اس کو تہذیب کا کمال تصور کرتا تھا۔

یہ مسئلہ مبحوث فیہ ہے کہ آیا جمالیاتی تربیت پر مذکورہ صدر خطوط میں شلر کا نقطۂ نظر وہی ہے جو اس کی تصنیف "خوش ادائی اور وقار" میں ہے یا یہ کہ وہ ان خطوط میں جمالیاتی کیفیت کو راس الفضائل سمجھتا ہے اور مؤخر الذکر کتاب میں مالابطاق حالات کے اندر خوش ادائی کے علاوہ وقار کو افضل گردانتا ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی تصنیف "خوش ادائی اور وقار" میں وہ خوش ادائی کو منتہائے خیر قرار دے چکا ہے لیکن اس سے زیادہ فیصلہ کن طریقے سے وہ

جمالیاتی تربیت کے مضامین میں اس اساسی خیال کو بہت وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ جہاں ہم آہنگی اور کلیت نہیں وہاں انسان ابھی راس الفضائل تک نہیں پہنچا۔ شلر کے سلسلۂ افکار میں نشاۃ جدیدہ کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اصول اختیار پر مبنی کانٹ کی آئینی مملکت کو مستثنیٰ کر کے روسو کے مسئلے کا اس سے بہتر کوئی حل نہیں جو شلر کے اس نظریہ میں پایا جاتا ہے کہ قوائے انسانی کو آزادانہ اور کلی حیثیت سے عمل کرنا چاہئے اور یہ نہ صرف اعلےٰ ترین مقصد ہے بلکہ حصول کمال تہذیب کا بہترین ذریعہ بھی ہے لیکن وہ اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس منزل مقصد تک پہنچنے تک ابھی ہم کو بہت مسافت طے کرنی ہے۔ جہاں تک خود اسکی ذات کا تعلق تھا اسکو یقین تھا کہ وہ بہترین طور پر فن لطیف کے ذریعے سے اس تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ اپنے ایک دوست ارہارڈ کو ۲۶ مئی ۱۷۹۴ء کے ایک خط میں لکھتا ہے "تم میری نصیحت پر عمل کرو اور غریب نالائق اور عام انسانوں کو فی الحال ان کی حالت پر چھوڑ دو تصورات کے مسرور اور مطمئن عالم میں زندگی بسر کرنے پر قناعت کرو اور اس کو زمانے پر چھوڑ دو کہ وہ عملی زندگی کو ان تصورات پر ڈھالے" اپنے دور تفلسف کے اختتام (۹۵ - ۱۷۸۹) پر اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے خیالات کو ادب لطیف کا جامہ پہنائے۔ اس تخیلی فلسفے سے جس کا ارتقاب شروع ہو گیا تھا اس کو کوئی لذت حاصل نہیں ہوئی تھی لیکن آخر عمر تک وہ ان وسیع خیالات سے ذوق حاصل کرتا رہا جن کے دروازے کانٹ نے اس پر کھول دئے تھے۔ ۲؍اپریل ۱۸۰۵ء کو اس نے ولہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) کو لکھا "تخیلی فلسفہ اگر کبھی میرے لئے باعث کشش تھا بھی تو اب میں اس کے کھوکھلے مصطلحات سے بیزار ہو گیا ہوں اس بنجر سرزمین میں نہ کوئی زندگی کا سرچشمہ ہے اور نہ کسی قسم کی غذا، ہاں فلسفۂ تصوریت کے گہرے اساسی تصورات دولت ابدی ہیں اور اگر خالی اسی ثروت کا اندازہ کریں تو بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں ہونا ہماری خوش قسمتی ہے"۔ ہم اس باب میں جس فلسفے کی تعمیر

و تنقید میں مصروف رہے ہیں۔ اس کا خاتمہ ان سے بہتر الفاظ پر نہیں ہو سکتا۔

(The Philosophy of Romanticism)

بحیثیت ایک تصوریتی مسئلۂ ارتقا کے

جس انداز سے کانٹ کا فلسفہ جرمنی میں جاری رہا اس کا تعین شروع ہی سے دو مختلف سمتوں سے ہوا ایک تو ان اعتراضات سے جو اس کے اولین مخالفین نے اس پر کئے اور دوسرے اس کے اولین تلامذہ کی مساعی اصلاح سے یہ محسوس کیا گیا کہ کانٹ کی تعلیم میں کلیت کا تصور مفقود ہے اس کی تحلیل و تفریق نے روح کی زندہ وحدت کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ایسے تصورات کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو اگر ممکن ہو سکے تو روحانی زندگی کے تمام ماقیہ کو محیط ہوں۔ اس زمانے میں ایک طرف تو مذہبی ایمان اور دوسری طرف جمالیاتی تصور و تخلیق کو انتقادیت کے مقابلے میں پیش کیا جاتا تھا کہ ان کے ذریعے سے کلیت و ثروتِ حیات کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ خالص سائنس کے نقطۂ نظر سے بھی انتقادیت تسلی بخش نہیں ہو سکتی جب تک کہ تمام اصولوں کو ایک واحد اصولِ مطلق سے اخذ نہ کیا جائے اپنے فلسفے کی اس قسم کی تکمیل کے لئے کانٹ کو

اس کا یہ اعتراض مانع ہوا کہ معلوم کی ذات ہمیشہ علم سے خارج ہوتی ہے اور یہ ذات معروض یا عین شئے کبھی علم کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس اعتراض نے کانٹ کے فلسفے میں ایک تناقض داخلی پیدا کر دیا اور مزید براں یہ خیال علم کے اندر صورت اور مادہ کی بے بنیاد تفریق سے وابستہ تھا اب یہ خیال پیدا ہوا کہ اس اعتراض کو ترک ہی کیوں نہ کر دیں کیونکہ اس کو ترک کر دینے سے کانٹ کے اس نہایت گہرے خیال کو نقطۂ آغاز بنانے سے کہ روح کا اصلی جوہر ترکیب ہے فلسفے کی ایک غیر تناقض منطقی تعمیر کے راستے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔ کانٹ کے انتہائی منفرد قضیے کو اب ایک عظیم الشان تعمیر فکر کی بنیاد بنا لیا گیا۔ نوجوان متفکرین کے دلوں میں اس خیال سے بہت جوش پیدا ہوا لیکن ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ کسی ایسے واحد انتہائی اصول کی تلاش کرنا حقیقت میں پارس پتھر کی تلاش کے برابر ہے۔ ان کو یہ خیال تھا کہ اگر اس طرح سے تمام اشیا کی وحدت ثابت ہو جائے اور اگر زندگی کی تمام صورتیں ایک ہی حیات لامحدود کے مختلف مدارج قرار دی جائیں تو روحانی زندگی سے تمام خارجیت اور تفریق و تقسیم ناپید ہو جائے۔ اس طرح سے نہ صرف فرد کی شعوری زندگی بلکہ نوع انسان کی تاریخی زندگی اور اس کی مماثلت سے تمام فطرت کی زندگی پر ایک نئی روشنی پڑے گی۔ اس طرح سے انسان کی روحانی زندگی کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ نہیں ہو گی اگر اس اصول ہدایت کو اس کی تمام وسعت اور گہرائی کے ساتھ تمام زندگی پر عائد کریں تو اس سے علم مذہب اور فن کا موجودہ اختلاف اور روح کے تمام تناقضات رفع ہو جائیں گے۔

اس قسم کے نصب العین کو صحیح معنوں میں رومینٹک (Romantic) .... کہہ سکتے ہیں یہ ہماری نگاہوں کے سامنے دور کی ایک عظیم الشان چیز کی طرح معلوم ہوتا ہے جو ہماری تمنا اور اشتیاق کی محرک ہوتی ہے اور کسی واضح اور سنجیدہ حصول کی امید کی بجائے محض اپنی رفعت سے ہم کو متاثر کرتی ہے اس امر کی فلسفے کے ارتقائے مابعد سے پوری توجیہ نہیں ہوتی کہ ایک

پوری کی پوری پشت نے اپنے نصب العین علم کو اس صورت میں ڈھالنے پر اکتفا کیا اور اس سے مطمئن رہی۔ اگر ہم اس کو پوری طرح سمجھنا چاہیں تو ہمیں بحیثیت مجموعی دیکھنا پڑے گا کہ اس زمانے کی روح کے اندر کیا کیا ضرورتیں اور کیا کیا میلانات موجود تھے۔ یہ سچ ہے کہ اس کا خالص فلسفیانہ محرک کانٹ کا پیدا کیا ہوا یہ اعتقاد تھا کہ روح خود فاعل اور صدار ہو سکتی ہے؛ اس لحاظ سے یہ تخییل کا ایک جائز اختیار تھا کہ کیا روح کی یہ فعلیت اور طبع زادگی بے حد و غیر مشروط اور مطلق نہیں ہو سکتی لیکن جس جرأت سے یہ تجربہ کیا گیا وہ اس زمانے کے دیگر میلانات کی روشنی ہی میں سمجھ میں آسکتا ہے۔

اٹھارھویں صدی کے آخر کا زمانہ ایک انقلابی دور تھا۔ انقلاب فرانس نے لوگوں کے دلوں میں ہیجان پیدا کر دیا تھا اس نے ماضی کی مستحکم تعمیروں کو بیخ و بنیاد سے اکھاڑ دیا تھا اور اس بات کی کوشش کی تھی کہ انسانی جماعت کی تاسیس ایک نئی اساس پر کی جائے۔ جہاں پر وہ اپنے نصب العینوں اور ان کے نتائج کو عملی جامہ نہ پہنا سکا وہاں بھی اس نے ایک مطلق نقطۂ نظر کی نسبت احساس پیدا کر دیا کہ ہر حالت میں ایک قائم شدہ صحیح اصول کا اطلاق ہونا چاہیے۔ جرمنی کی اس تخییلی تحریک اور اس کی ہم عصر فرانس کی سیاسی انقلابی تحریک میں جو مماثلت اکثر بیان کی جاتی ہے اس کی اصلیت محض مشابہت سے بہت زیادہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے تاثر کی تحریک نے ظاہری اور باطنی حالات کے اختلاف کی وجہ سے اپنے آپ کو دو مختلف صورتوں میں ظاہر کیا۔ یہی دور المانی شاعری کا عہد زریں بھی ہے۔

فنِ لطیف نے گوئٹے اور شلر کی نظموں میں زندگی کے ارمانوں اور اس کی تمناؤں کی آئیڈیل تصویریں کھینچیں۔ خیال پیدا ہوا کہ کیا انسانی روح عالم تعقل میں عالم فن کی نسبت کم قوت رکھتی ہے کیا فکر کو اپنے عالم میں فنِ لطیف کے مماثل وحدت اور ہم آہنگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ شاعری اور علم اپنی فطرت کی گہرائیوں اور اپنی ماہیت میں ایک ہی قوت تکوین کی مختلف صورتیں ہیں۔ نووالس (Novalis) نے جو رومینٹک شاعری کا

نہایت اختصاصی نمائندہ ہے۔ ایک ناتمام تصنیف (Heinrich Von Ofterdingen)
میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شاعری تمام اشیاء کا جوہر ہے۔ اس کو اس امر
کا افسوس تھا کہ شاعری کے لئے ایک الگ لفظ کیوں وضع ہوا اور شعراء کو ایک
الگ اور مخصوص جماعت کیوں سمجھ لیا گیا۔ اس کے نزدیک شاعری روح انسانی
کے لئے مخصوص انداز عمل کا نام ہے۔ ہر فرد کے دل میں ہر روز جو تمنائیں موجزن
ہوتی ہیں کیا وہی شعر آفرینی نہیں۔ شاعری اور فلسفہ کی تفریق ایک بیکار موشگافی
اور ایک سطحی تفریق ہے۔ فلسفہ شاعری کا علمی نظریہ ہے اور اس کا کام یہ
ثابت کرنا ہے کہ شاعری ایک ہمہ گیر چیز ہے۔ ہمیں ایک ایسا اسم اعظم تلاش
کرنا چاہیے جو باطنی اور خارجی عوالم کے تمام معموں کی عقدہ کشائی کر سکے۔"
(Novalis Schriften 4th edition) یہاں پر رومینٹک فلاسفہ اور رومینٹک
شعراء میں فرق یہ ہے کہ شاعر کے نزدیک فلسفہ اس شعریت حیات کائنات کا نام
ہے جو تمام اشیاء میں پائی جاتی ہے اور فلسفی کے نزدیک شاعری اس فکر
کی تمثیلی صورت اور وجدانی ادراک ہے جو تمام اشیاء کا محرک ہے۔ مذہب ان
دونوں کا حلیف اور شعر و فلسفہ کا تیسرا بھائی ہے جیسا کہ ہامن، لیکوبی، اور
ہرڈر جیسے لوگوں کے افکار سے ظاہر ہو چکا ہے اس زمانے میں لوگوں
کے قلوب ایک ایسے مذہب کی ضرورت محسوس کر رہے تھے جس کا وجدان
خشک اور سطحی عقلیت سے عمیق تر ہو۔ محض آزاد خیالی کا الٰہی مذہب بھی کچھ زیادہ اطمینان
بخش نہ تھا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ فلسفہ کا کام تمام اشیاء کی وحدت کا ثبوت
دینا ہے تو فلسفیانہ مساعی اور مذہبی تمنا کی ماہیت ایک ہی ہے کیونکہ مذہب
بھی انسان کو زندگی کے متناقضات سے بلند کرنا چاہتا ہے۔ یہ بے اطمینانی اور
کشمکش سے نجات دلانا چاہتا ہے۔ کیا علم یا محض عقل کائنات کا کوئی جامع اور
متوافق تصور پیدا کر کے دین اور دانش میں موافقت پیدا کر
سکتے ہیں؟

رومینٹک ازم کے فلسفے نے جس طریقے سے مذہب کے مسئلہ کو حل کرنا چاہا
وہ یہ نہیں تھا کہ عقل پر حدود و قیود لگائے جائیں بلکہ اس طرح کہ مذہب اور علم دونوں

کی تہ میں جو روحانی نظرت ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ شلائر ماخر (Schleirmacher) اپنی تصنیف (Uber die Religion, Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern 1799) میں روحانی زندگی کی گہرائی اور ہم آہنگی کے لئے مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں نیچرل سائنس کو بہت ترقی حاصل ہو گئی تھی اور اس کی وجہ سے ایسے امور و حقائق منکشف ہوئے تھے جن سے فطرت کی وحدت کا ایسا محکم ثبوت ملتا تھا جو اس سے پہلے ممکن نہیں تھا۔ برقیات کا علم لاوازئے (Lavoisier) کے ہاتھوں جدید کیمیا کی تاسیس حیوانات کی تشریح منتقابلہ (Comparative Anatomy) ان سب چیزوں نے فطرت کی نسبت نئے زوایائے نگاہ پیدا کر دیئے گوئٹے جس کی شاعری سے اس کے زمانے کی تمام بیدار روحیں بے حد متاثر ہوئیں اپنے سائنٹفک مطالعہ سے اشیاء کی باطنی وحدت کا قائل ہوا، یہ خیال سپائینوزا کے مطالعہ سے بھی اس کے دل میں نشو ونما پاچکا تھا اور اس سے پہلے ہرڈر بھی اس کے اثر میں آچکا تھا گوئٹے اور ہرڈر کا پیش کیا ہوا نظریۂ فطرت رومینٹک فلسفے کی اساس بن گیا اور اسی سے اس کے افکار کی سمت متعین ہوئی سپائینوزا کا فلسفہ جو ابھی غلط فہمی کی ظلمت سے ابھرا تھا اور اب دوست اور دشمن اس کو برابر نہ صرف اس کے افکار بلکہ وحدت اسلوب کی وجہ سے اس کو ایک نصب العینی فلسفہ سمجھتے تھے اس دور میں ایک غالب اثر رکھتا تھا۔ اس طرح سے مختلف سمتوں سے ایسی قوتیں مل پیدا ہوئیں جن کی موجودگی میں کسی مفکر کی یہ کوشش کہ ان کے اساسی تصور پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جائے، کوئی انوکھی بات نہ تھی۔

اس فلسفے میں اسلوب تحقیق و استدلال زیادہ تر استخراجی اور ترکیبی تھا اور جس مواد کی تنظیم کی گئی وہ دورِ متقدم کی محنت کا نتیجہ تھا۔ رومینٹک فلسفے کا خاص مقصد یہ تھا کہ کانٹ کے نظریۂ علم و اخلاقیات، لیسنگ اور شلر کی جمالیات گوئٹے کے اشعار، ہرڈر کے نظریۂ تاریخ اور ہامن کے جذبیلے مذہبی شعور میں جو کچھ منکشف ہوا ہے اس کو ایک رشتے میں پرو دے۔ تصورات تخلیقی نہیں

ہوتے پہلے سے خلق شدہ قوتیں ان کے لئے مقدم ہوتی ہیں۔ گوئٹے اور شلر کے درخشندہ کارنامے رومینٹک شاعری سے مات نہیں ہوئے اس کے برعکس رومینٹک دور کے بعد ان کی آب و تاب میں اضافہ ہو گیا۔ اسی طرح رومینٹک فلسفہ بھی صنایع عقل سے پیدا کردہ مواد افکار کو اس طرح ڈھالنے میں کامیاب نہ ہوا جس سے ان خلاقانہ علامت کی حیثیت محض پیشرووں کی سی رہ جائے۔ جو حقیقی غذا کا طالب ہے اسے ان نظام بانوں سے پیچھے ہٹ کر اصلی سرچشموں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ انیسویں صدی کے آغاز کا دور تفکر تخلیقی قوت اور ابیج، اتصال افکار اور مستقبل کے لئے اہمیت میں سترھویں صدی کے دور نظامات عظیمہ سے مقابلہ نہیں کرسکتا تاہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ان کی اس کوشش سے کہ تمام معقولات کو ایک شیرازے میں مربوط کیا جائے اس فلسفے کے سربرآوردہ نمائندوں نے بہت سے اہم مسائل پر روشنی ڈالی اور بہت سے ایسے اہم خیالات بیان کئے جو ان کے نظامات سے زیادہ دوام پذیر ہونگے۔ ادبی نقطہ نظر سے ان میں سے اکثر مفکرین نے مدرسی مصطلحات استعمال کر کے اپنے بیانات کو بہت کچھ بے اثر کر دیا جو لوگ اس کے عادی نہ ہوں ان کو اس مینار بابل کی بولی سمجھ میں نہیں آتی۔

باب اول

یوحنا گوٹ لیب فشٹے

(JOHANN GOTTLIEB FICHTE)

(الف) سوانح حیات اور خصوصیات

ازمنۂ متوسطہ کے تصوف سے لیکر فکرِ المانی کی یہ ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے کہ اس میں روحانی زندگی کی خود مختاری باطنیت اور صحت پر زور دیا گیا ہے اور اسی خیال کو نظریۂ کائنات کی اساس قرار دیا گیا ہے وہ نور جس کی روشنی میں ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر زمین و آسمان کی ہر شئے کو دیکھتے ہیں وہ ہماری ذات کا اصل اور باطنی عنصر ہے۔ اصلاح کلیسا جو جرمن قوم کا سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے کلیسائی اقتدار کے خلاف آزادانہ باطنی اعتقاد کی پیکار تھی کانٹ کے تاسیس کردہ فلسفۂ انتقادیت نے اصلاحِ کلیسا کے کام کو جاری رکھا اور زیادہ گہرا غوطہ لگا کر تمام علم و تیقن کے باطنی سرچشموں کا پتہ دیا۔ فشٹے میں جو کانٹ کا سب سے بڑا پیرو ہے اپنے نفس کی گہرائیوں میں صرف صوفیانہ انداز سے ڈوب جانے اور دروِ دل کو کھولکر اس کے اندر داخل ہو جانے ہی کا ملکہ نہیں تھا بلکہ اس کے اندر ایک ناقابل شکست ارادہ اور

اور کس طریقے سے کرے یہ اس کی شخصیت کی ایک خصوصیت تھی کہ اس میں ارادہ فکر سے مقدم پیدا ہوتا تھا اپنی تمام عمر میں وہ اپنے اندر یہ ایک حاجت محسوس کرتا رہا کہ وہ عالم افکار میں عمل پیدا ہو لیکن اس اندرونی حاجت کو معین افکار میں منتقل کرنے میں اس کو پوری کامیابی حاصل نہ ہوئی اگرچہ وہ تادم مرگ ان تھک کوشش کرتا رہا کہ اپنے نظام افکار کو جدید اور بلیغ انداز میں بیان کرے۔ خود اس کے فلسفے کی بنیاد وہ اساسی خیال ہے جس پر اس نے تمام دیگر مفکرین سے زیادہ زور دیا ہے کہ ارادہ یا عمل ہماری فطرت کا اصل جوہر ہے اور ہمارے تمام احضارات و افکار اسی عملی ملکہ سے متعین ہوتے ہیں جو ہمارے انا کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ یہ اس کی نہایت درجہ خوش قسمتی تھی کہ زیورچ میں ایک نہایت شریف النفس عورت سے اس کی ملاقات ہو گئی جس سے بعد میں اس نے شادی کر لی اس کا نام یوحنا راہن (Johanna Rahn) تھا اور وہ کلوپ سٹوک (Klop stock) کی بھانجی تھی۔ اس سے نہ صرف اس کے مقصد میں وضاحت پیدا ہو گئی بلکہ اس کی سیرت کی سختی بھی کم ہو گئی۔

ان کی مراسلت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اس کی فطرت کے تمام پہلوؤں کی شناسا تھی اس نے رنج اور خوشی دونوں میں نہایت وفاداری سے اس کا ساتھ دیا لیکن زیورچ میں اس کی اتالیقی زیادہ دیر تک قائم نہ رہی کیونکہ یہ محسوس کر سکے کہ والدین ہی بچوں سے کچھ کم تربیت کے محتاج نہیں وہ ہر ہفتہ ایک تنقیدی بیان ان کے سامنے پیش کیا کرتا تھا جن میں وہ ان کی توجہ کو ان تعلیمی لغزشوں کی طرف مبذول کراتا تھا جو خود والدین سے سرزد ہوتی ہیں کسی میدان عمل کی تلاش اور اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ پھر خانہ بدوش ہو گیا۔ لائپزگ میں پہلی مرتبہ ۱۷۹۰ء میں اس نے کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ کیا یہاں سے اس کی زندگی نے ایک پلٹا کھایا۔ ورزش فکر کے لئے اس کو اب خاص معین مسائل ہاتھ آئے اور ایسے اصول دریافت ہوئے جن کے ذریعے سے وہ اپنے زمانے پر اثر ڈال سکے جس کی اس کو بہت تمنا تھی۔

سال مابعد میں اس نے کونگزبرگ میں کانٹ سے ملاقات کی استاد کہن سال کا منظور نظر بننے کے لئے اس نے ایک کتاب لکھی (Versuch einer Kritik aller Offenbarung) وحی پر تنقید جسے اس نے استاد کے انتقاد کے لئے پیش کیا اس کتاب میں کانٹ کی تعلیم کا فلسفۂ مذہب پر اطلاق کیا گیا تھا جس پر کانٹ نے خود ابھی تک کچھ نہیں لکھا تھا اس تصنیف کو کانٹ نے نہ صرف نظر استحسان سے دیکھا بلکہ گم نام شایع ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں نے اسے خود کانٹ کی تصنیف خیال کیا۔ فشٹے کی زندگی میں یہ ایک نقطۂ انقلاب تھا اب اس کو ادبی اور علمی کام کے لئے میدان عمل میسر آگیا اب اس نے اپنی منسوبہ کی تجویز سے اتفاق ظاہر کیا کہ اس منسوبہ کے روپے سے وہ اپنے لئے ایک ٹھکانا بنالیں۔ اس کے بعد اس نے انقلاب فرانس اور پریس کی آزادی پر کتابیں شایع کیں اور ان میں بیکار حریت کی حمایت کی اور ایام انقلاب کی دہشت گردی کے ردعمل سے سلب حریت کی طرف جو رجعت ظاہر ہو رہی تھی اس کے خلاف احتجاج کیا۔ فشٹے نے نظری تفکر میں منہمک ہونے سے پہلے عملی مسائل کی طرف رجوع کیا۔ نظری مسائل کی طرف آنے کے لئے حالات نے اس وقت اس کی رہنمائی کی جب کہ وہ ۱۷۹۴ء میں رائن ہولڈ (Reinhold) کی جگہ ژینا میں پروفیسر مقرر ہوا اس حیثیت میں وہ نہایت شاندار اور قوی الفکر معلم ثابت ہوا یہیں پر اس نے اپنا نظام فلسفہ تیار کیا جسے اس نے سب سے پہلے ۱۷۹۴ء میں اپنی تصنیف (Grundlage der gesanten Wisseuschaften) اساس علوم میں پیش کیا اور اس کے بعد اسے مکمل اور آسان تر بنانے کے لئے کئی بار اس پر نظر ثانی کی لیکن اس امر میں اس کو خود کبھی اطمینان نہ ہوا۔

اس کے بعد کی ایک کتاب (Erste Einlestung in die Wisseuschafts lehre) نظریۂ علم کی تمہید اول جو ۱۷۹۷ء میں شایع ہوئی اس کے خیالات سے آشنا ہونے کا بہترین ذریعہ ہے ہم فشٹے کے خیالات کو فی الوقت اس کتاب کو مد نظر رکھکر بیان کریں گے۔

فشٹے کے نزدیک فلسفیانہ نظامات دو قسم کے ہوسکتے ہیں اور یہ صنف

بجائے خود غیر متناقض ہوتی ہے ایک کو وہ تصوریت کہتا ہے اور دوسری کو ادعائیت۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تجربے کی توجیہ کرے۔ ہمارے تجربے میں اشیا کے تصورات پائے جاتے ہیں اب ہمیں اختیار ہے کہ تصور کو شئے سے اخذ کریں (ادعائیت) یا شئے کو تصور سے اخذ کریں (تصوریت)۔ کوئی شخص ان دو میں سے کس کو منتخب کریگا اس کا مدار اس کی طبیعت کی افتاد پر ہے۔ فلسفیانہ نظام کوئی بے جان مال اسباب نہیں ہوتا جس کو کوئی کسی دوسرے سے حاصل کرے یا دوسرے کی طرف منتقل کر دے، وہ روح کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے۔ انتخاب کا انحصار اس پر ہوگا کہ کسی کی طبیعت میں خود اعتمادی اور فاعلیت کا احساس غالب ہے یا احتیاج اور انفعال کا۔ مگر فشٹے کا خیال ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض نظری حیثیت سے بھی تصوریت کو ادعائیت پر فوقیت حاصل ہے۔ محض شئے یا خالی وجود سے ہم کبھی تصور سے باشعور شئے یا شعور وجود کو حاصل نہیں کرسکتے۔ ادعائیت میں داخلی تناقض یہ ہے کہ خود ایک نظریہ اور ایک نظامِ فکر ہونے کے باوجود وہ تصورات کے امکانِ وجود کی توجیہ نہیں کرسکتی اس لئے ادعائیت جس میں مادیت روحیت اور سپائنوزا کا فلسفہ داخل ہیں، ایک ناممکن فلسفہ ہے۔ اس کے برعکس تصوریت کا نقطۂ آغاز فکر ہے جس سے وہ اشیاء کو نہیں لیکن تجربے کو اخذ کرسکتی ہے "نظریۂ علم" کا کام یہ بتانا ہے کہ ہمارے تصوراتِ اشیاء ہمارے فکر کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں جو اپنی فطرت کے مطابق معین حدود قائم کرتی ہے۔ نظریۂ علم کی بنا یہ افتراض ہے کہ ایغو کے اندر کوئی ایسی شئے نہیں ہوسکتی جو خود ایغو کی فعلیت کا نتیجہ نہیں۔ کانٹ مافیہ شعور کی کثرت سے شروع کر کے شعور کی ہمہ گیر وحدت کی طرف جاتا ہے اور فشٹے اس کے بالکل برعکس انا کی اصلی فعلیت سے شروع کر کے کثرت کی مخصوص صورتوں کو اس سے اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کوشش میں کامیاب ہونا واقعی تجربی شعور کو اپنی ذات سے تعمیر کر لینے کے مراوف ہے۔ جو فلسفہ تجربے کے مطابق نہیں ہے فشٹے اس کو باطل قرار دیتا ہے۔ اس تحقیق میں فشٹے نے جو اسلوب اختیار کیا اس کو ہم اس

کے نظریۂ علم کی بحث میں بیان کرینگے یہاں پر ہم فی الحال فشٹے کی تعلیم کے میلان اور اس کی روح فلسفہ کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

فشٹے نے اپنے نظریۂ حقوق اور اخلاقیات کو دو مختلف تصانیف میں بیان کیا (Naturrecht 1796) "حق فطرت" اور (Sittenlehre 1798) "نظریۂ اخلاق"۔ موخرالذکر اسکی تصانیف میں سب سے زیادہ اہم ہے۔

کچھ تو فشٹے کی سیرت کی سختی اور قوت کی وجہ سے اور کچھ مخصوص حالات کے باعث ژینا میں اس کا زمانہ شدید کشمکش اور بحث میں گذرا جو آخر میں ایک ناگوار حادثے میں ختم ہوا۔ ایک طرف تو فلسفے میں اس کے ہم کار لوگ اس سے اختلاف رکھتے تھے جو اس کی پیش کردہ کانٹ کے فلسفے کی اصلاح کی داد نہیں دے سکتے تھے دوسری طرف وہ دینیاتیوں سے بھی الجھ گیا جو اس سے اس لیے برہم ہوئے کہ وہ اتوار کے دن طلبا کو عملی اخلاقیات پر درس دیتا تھا۔ ان کے علاوہ طلبا بھی اس سے برانگیختہ ہو گئے کیونکہ اس نے طلبا کی اس ناتراشیدہ زندگی کی اصلاح کی کوشش کی جو قدیم زمانے سے بے عنان چلی آتی تھی طالب علموں سے جھگڑا مول لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے فشٹے کے گھر پر حملہ کیا اور اسے کچھ عرصہ کے لیے ژینا کو چھوڑ دینا پڑا لیکن سب سے اہم مناقشہ سنہ ۱۷۹۹ء میں اس کے اعتقادِ دینی کے متعلق ہوا جو بحث دہریت کے نام سے مشہور ہے اس کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے بحیثیت ایک مذہبی فلسفی کے فشٹے کے نقطۂ نظر کو سمجھ لیں بغرضِ افہام ذ عاتیت اور تصوریت کے تخالف کو پیش نظر رکھنا پڑیگا۔

بظاہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ فشٹے کے فلسفہ میں انا انسانی اور نفس انسانی کے علاوہ کسی اور اصل کی گنجائش نہیں کیونکہ فشٹے کی تجویز یہ تھی کہ ہر شے کو انا سے اخذ کرے لیکن اس نے اپنے نظریۂ علم کے پہلے ہی بیان میں اس غلط فہمی کے ازالہ کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے کہ فشٹے نے یہ اصول قایم کیا کہ شعور کے اندر جو کچھ پایا جاتا ہے وہ خود شعور ہی کی پیداوار ہے لیکن وہ خود ہی کہتا ہے کہ ہمارے شعور میں بہت کچھ ایسا ہوا ہے بھی

ہے جس کو ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا جو انا ہمارے تجربے میں آتا ہے ہمیشہ محدود اور ایک سلسلۂ تحدیدات میں مقید ہوتا ہے اور اشیا یا بہت سے غیر انا اس کے باہر ہوتے ہیں جن کو اس نے خود پیدا نہیں کیا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شعور کے اندر کسی ایسی اصل کی فعلیت پائی جاتی ہے جو محدود تجربی انا سے وسیع تر ہے۔ عالم اشیا یا ان تحدیدات کی اساس جن میں ہمارا انائے محدود مقید رہتا ہے اسی انائے مطلق ولامحدود میں مل سکتی ہے۔ اس تحدید کی کنہ جس سے ہمارا انائے محدود اور اس کے حدود پیدا ہوتے ہیں محض نظری بحث و تحقیق سے کبھی دریافت نہیں ہو سکتی۔ ایک لامحدود فعلیت کو کون محدود کر سکتا ہے؟ لیکن اگر ہمارا ضمیر درست ہے اور سعی و محنت کی زندگی اعلیٰ ترین زندگی ہے تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ محدود دنیا کا وجود کیوں ہے کیونکہ بغیر مزاحمت کے کوئی محنت نہیں ہو سکتی اور بغیر ذرائع کے کوئی مقصد نہیں ہو سکتا۔ عالم موجودات ہمارے فرض کا مواد ہے۔ یہ یقین کہ ترقی سے موانع پر غالب آ سکتے ہیں اور ہماری ادائی فرض سے کامل روحانی آزادی حاصل ہو سکتی ہے جو ہمارا انتہائی مقصد ہے ایک ایسے نظام اشیاء کے تصور پر مبنی ہے جس کے اندر ہم دیانتداری سے اور آزادی سے عمل کر سکیں۔ یہ نظام اشیا اگرچہ حسی تجربے کا معروض نہیں ہوتا لیکن جب کبھی میں نصب العینی محرکات سے عمل کرتا ہوں تو اپنے آپ کو اس نظام کا ایک رکن محسوس کرتا ہوں۔

مذہب کا حقیقی جوہر یہی ہے کہ انسان اس قسم کے اخلاقی نظام کائنات پر اپنی زندگی تعمیر کرے جو الٰہی ہے اور رفتنی و گذشتنی نہیں۔ اور یہ محسوس کرے کہ انسان کے تمام فرائض اسی نظام سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی اس نظام کے ارتقا میں ممد ہوتی ہے کیونکہ یہ نظام کوئی آلات کما کان کامل و مکمل وجود نہیں اس کی ہستی ارتقائے مسلسل میں ہے۔ یہ کوئی ممکن اور حادث نظام نہیں جس کے متعلق یہ فرض کرنا پڑے کہ ہم سے خارج میں کوئی ہستی ہے جو اس نظام کی خالق ہے۔ اگر اس اخلاقی نظام کو لوگ ایک شخص کی طرح تصور

کرلیں تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ایسا سمجھنے سے اس تصور کو واضح اور روشن کرنا مقصود ہو لیکن اگر کوئی خدا کو ایسا مستبد وجود سمجھے جس کی عنایات پر مستقبل کی مسرتوں کا انحصار ہے تو ایسا شخص ایک بت کی پرستش کر رہا ہے اور حقیقی خدا کا منکر ہے اصل لامحدود انائے مطلق یا اخلاقی نظام کائنات کو فکر میں مقید کرنے کی کوشش ہمیشہ ناکام رہیگی کیونکہ ہر تصور ایک قسم کی تحدید ہے جو کچھ اندیشے میں آجاتا ہے وہ خدا نہیں رہتا اسی لئے خدا کا ہر معین تصور ایک توہم تراشیدہ بت ہوتا ہے۔

فشٹے نے ان خیالات کو تین مختلف کتابوں میں بیان کیا پہلے اپنی کتاب (Uber den Grund unseres Glaubeus an eine Gottliche Welts regierung 1878) میں اور اس کے بعد جب سرکاری طور پر اس کے عقاید کے خلاف شکایت ہوئی تو اس نے نہایت زوردار مناظرانہ رسالہ اس پر لکھا مرافعہ الی العوام' (Appellation an das Publikum) اور آخر میں ۱۷۹۹ء میں خواب استغاثہ عدالت' شائع کیا۔ اس مناقشے کا قصہ یہ ہے کہ فشٹے کی کتاب کے خلاف ایک گمنام رسالہ لکھا گیا جس کی بنا پر حکومت سیکسنی نے فشٹے کی کتاب کو ضبط کرلیا اور حکومت وائمر سے شکایت کی کہ ژینا کی یونیورسٹی میں دہریت کی تعلیم ہوتی ہے جس میں سیکسنی کی رعایا بھی تعلیم پاتی ہے۔ اس کا جواب فشٹے نے مذکورۂ بالا مناظرانہ رسالے میں دیا وائمر کے حکام کی خواہش تھی کہ اس معاملے کو دبادیں اور کچھ زیادہ نہ بڑھائیں وہ نہ سیکسنی کی حکومت کو ناراض کرنا چاہتے تھے اور نہ فشٹے کے کام میں مداخلت کرنا پسند کرتے تھے ان کی اصل خواہش یہ تھی کہ فشٹے خاموش رہے لیکن یہ اس کی فطرت کے خلاف تھا اس نے حکومت وائمر کے ایک رکن کو بڑا سخت خط لکھ دیا۔ تمام مشیران خاص جن میں گوئٹے بھی تھا اس خط سے برہم ہو گئے اور فشٹے کو بغیر کسی تکلف کے برخاست کر دیا گیا۔ یہ جامعہ کی آزادی میں ایک نہایت ذلیل مداخلت تھی کیونکہ حکومت نے اپنے خط میں فشٹے کی تعلیم پر فتوے دیا تھا طلباء کے مکرر احتجاج کے باوجود حکومت اپنے فیصلے پر اڑی رہی اور فشٹے کو ژینا چھوڑنا پڑا۔

اس کے بعد کچھ سالوں تک فشٹے برلن میں کنجِ عزلت میں اپنے فلسفے پر نظرِ ثانی کرتا اور اس کو دوبارہ ڈھالتا رہا اور عوام میں عام فہم لیکچر دیتا رہا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ژینا کی تصانیف اور اس کے بعد کی تصانیف میں نقطۂ نظر کا کوئی اساسی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فرق تو ضرور ہے لیکن اس کو اصولی فرق اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم اس کے (Wissenschaftslehre) (نظریۂ علم) کو اس کی پہلی شکل میں اس امر کی ایک کوشش تصور کریں کہ جزئی محدود اور تجربی انا سے ہر شے کو اخذ کیا جائے لیکن ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ یہ خیال اس کتاب کی نسبت صحیح نہیں۔ اپنی اولیں تصانیف میں بھی فشٹے خالص تصوریت کی تعلیم نہیں دیتا کیونکہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی ایسی شے بھی عمل کرتی ہے جس کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ اسے ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا اس نامعلوم عامل کو وہ محض تمثیلاً ایک انا کہتا ہے۔ بربنائے تمثیل تجربی انا سے انائے مطلق کی طرف گذر کر فشٹے اپنی تصوریت کو قائم رکھتا ہے اور تمام وجود کو فکر کی علامت یا اس کا شہود و تصور کہتا ہے۔ لیکن اپنی بعد کی تصنیفوں میں اس کی تعلیم یہ ہے کہ یہ فکر یا انائے لامحدود، ہر شے جس کا مظہر ہے، خود ایک حقیقتِ مطلقہ، ایک حیات، ایک نور کا محض ظہور ہے جس کی چند کرنیں چھن کر ہمارے شعور تک پہنچی ہیں وہ پہلے سے زیادہ اس صوفیانہ عنصر پر زور دیتا ہے جو تمام فکر شعوری کے ماوراء ہے اور جو اس کے نظریۂ علم کی پہلی صورت میں بھی موجود تھا اس کے بعد اس کے تاثر میں ایک تغیر واقع ہوا، یا ہو سکتا ہے کہ تاثر کا تغیر پہلے واقع ہوا ہو اور اسی تغیر نے اس کا نقطۂ نظر بدل دیا ہو۔ اپنی پہلی تصانیف میں فشٹے نے سعئ پیہم پر بہت زور دیا تھا اور اس کا یہ اعتقاد بھی کہ کائنات میں ایک اخلاقی نظام ہے، دراصل عمل صالح ہی کا مذہب تھا بعد ازاں اپنے اندر وہ اس سرچشمۂ حیات کو بہت زیادہ محسوس کرنے لگا جو ہمارے باطن سے ابلتا ہے اور جسے نہ ہمارا ارادہ پیدا کر سکتا ہے اور نہ ہماری عقل۔ اس کی کتاب (Anweisung 'ہدایتِ سعادت' خاص طور پر اسی نقطۂ نظر کی (Zum seligen Lehen 1806)

مظہر ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ اور نفسیاتی نظریات جو اس نے بعد میں قائم کئے اس کی اس تصنیف میں ملتے ہیں جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ (Die Tatsache des Bewusstseins) واامور شعور۔ جن نظریات کا ہم نے ذکر کیا ہے اُن کے ساتھ لازمی طور پر اس کا مناظرانہ انداز بھی بدل لیا۔ اب تک وہ مذہبی راسخ الاعتقادی اور ادعائیت ہی پر حملہ کرتا رہا تھا اب وہ منجر عقلی تنویر کے درپے ہو جاتا ہے جسے وہ ایک کھوکھلی اور منفی تحریک سمجھتا ہے جو اپنے مُردہ تصورات پر مطمئن رہتی ہے اور جسے روحانی امور کا کوئی گہرا احساس نہیں ہوتا۔ یہ مناظرہ اس وجہ سے خاص طور پر باعث دلچسپی ہو جاتا ہے کہ اس کے سلسلے میں اس کو موقع ہاتھ آیا کہ روحانی زندگی کے تاریخی ارتقا کا نظریہ پیش کرے یہ مضمون اس کی نہایت قابل غور تصنیف

(Die Grundzüge des Gegen wortigen Zeutalters 1806)

دورِ حاضر کی خصوصیات میں ملتا ہے۔ اس میں اس نے انسانی ترقی کے پانچ دور قائم کئے ہیں۔ پہلے دور میں 'معقول جبلت' کی حکمرانی ہوتی ہے افراد کا ایک گروہ پیدا ہوتا ہے جو علم وفن کی مدد کے بغیر شریفانہ اطوار سے اپنی زندگی کو مرتب کرتا ہے۔ پھر قدرتی طور پر ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ یہ راست فطرت قوم وحشیوں میں منتشر ہو جاتی ہے اور تہذیب کا وحشت سے تصادم ہوتا ہے دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ انھیں باتوں کو جن کی محرک جبلت معقول تھی بعض سرآوردہ لوگ دوسروں کے لئے قانون اور معیار بنا دیتے ہیں یہ زمانہ دور استناد ہے حریت اور ذوق خامت اس مند بلط کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں اور استناد پر فتح حاصل کر لیتے ہیں لیکن پہلے پہل اس خالی حریت سے ہر قسم کے معیارات فنا ہو جاتے ہیں اور افراد کی ذاتی اور بے قاعدہ قوتیں اور احساسات باقی رہ جاتے ہیں لوگ ماضی کو جہالت اور ظلمت کا زمانہ سمجھ کر اس کی طرف سے منہ پھیر لیتے ہیں اور اپنے نئے تصورات کو تمام اشیاء کا معیار بنا لیتے ہیں بغیر اس کے کہ کوئی بھی سمجھ ان میں پیدا ہو۔

جو زمانہ ہر شے کو اپنے نئے تصورات کی روشنی میں دیکھتا اور بہت سے قدیم معیارات و روایات کو ترک کرتا ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ فشتے یہاں پر خود اپنے دور کو بیان کر رہا ہے۔ چوتھے دور کی خصوصیت امتیازی اس کے نزدیک "معقول علم" ہے یعنی یہی اور کامل سمجھ جس کو اپنے کام کی عظمت کا واضح احساس ہو لیکن خالی علم کافی نہیں ہوتا جب "معقول علم" کے ساتھ "معقول فن" بھی ترقی کرے جو تمام انسانی تعلقات کو معقول علم کے مطابق مرتب کرے۔ فشتے خود اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ تیسرا دور باقی دوروں سے بیّن طور پر مخالف ہوتا ہے۔ دیگر تمام ادوار میں ایجابی قوتیں کام کرتی ہیں یعنی اس سے پہلے جبلت اور استناد اس کے بعد علم اور فن۔ یہ دور دورِ تصویر ہوتا ہے۔ فشتے درحقیقت کانٹ اور شلر کی طرح تین ہی منازل کا قائل ہے ایجابی سلبی اور پھر ایجابی۔ ایجابی قوتیں تحلیل سے گذر کر ترکیب کی طرف بڑھتی ہیں۔ دورِ معاصر خصوصاً اٹھارھویں صدی کے عقلی اور انتقادی میلان سے بیزار ہو کر وہ ایسے زمانے کا انتظار کرتا ہے جس میں زندگی کی نسبت زیادہ گہری سمجھ پیدا ہو۔

اس زمانے میں جو اہم واقعات ہو رہے تھے وہ فشتے کے لیے اس امر کا محرک ہوئے کہ وہ اپنی قوم اور اپنے معاصرین کو اور زیادہ دلدوز پیرائے میں مخاطب کرے۔ ژینا کی جنگ کے بعد فرانسیسی فوجوں نے برلن پر قبضہ کر لیا اور فشتے کونگز برگ چلا گیا جہاں وہ کچھ عرصہ تک یونیورسٹی میں درس دیتا رہا جب اس شہر پر بھی دشمن کا قبضہ ہو گیا تو وہ کچھ مہینوں کے لئے کوپن ہاگن چلا گیا۔ صلح ہو جانے پر وہ برلن واپس آ گیا لیکن فرانسیسی فوجیں کئی سال تک وہیں پڑی رہیں۔ اب پرشیا کے احیا کا زمانہ آ گیا تھا اور فشتے ان ممتاز لوگوں میں سے تھے جنھوں نے افکار اقوال اور اعمال سے قومی احیاء کے لئے جانفشانی کی۔ سنہ ۱۸۰۷ء-۱۸۰۸ء کے موسم سرما میں اس نے برلن میں اپنے مشہور "خطبات بہ قوم المانی" (Reden an die deutschen Nation) پڑھے۔ ظاہری جنگ ختم ہو چکی ہے اب سیرت اور خیالات کی باطنی جنگ شروع ہونی چاہیے۔ دشمن کے غلبے کی وجہ سے قوم کو اپنی خارجی زندگی پر کوئی تصرف نہیں رہا لیکن

نئی نسل کی تعلیم و تربیت ابھی تک اس کے اختیار میں ہے اس باقی ماندہ اقتدار کو ایک ایسی نسل کے ڈھالنے میں صرف کرنا چاہیے جو اعلیٰ مقاصد کو پیش نظر رکھ کر ان کے لیے ایثار کر سکے کسی ایک گروہ کو نہیں بلکہ تمام قوم کو بیدار ہونا چاہیے اور سب سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ سیرت کے آزادانہ ارتقا کا موقع حاصل ہونا چاہیے تعلیم کا نقطۂ آغاز ہر شخص کی فطری حاجت اور طبعی تحریک ہونی چاہیے کیونکہ تعلیم کسی شخص کی فطرت میں کوئی ایسی بات نہیں ڈال سکتی جس کے جراثیم پہلے سے اس کی فطرت میں موجود نہ ہوں۔ ہر شخص عزت چاہتا ہے اور اگر اس کو ابھی تک عزت نفس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی تو کم از کم دوسروں کی نظر میں عزت چاہتا ہے۔ اس احساس کی بہترین صورت سے آزادانہ طور پر عمل کے نصب العین قائم کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ صرف وہی مقاصد جو طبیعت نے آزادانہ طور پر خود اپنی باطنی تحریک سے پیدا کیے ہیں ایک زندہ جذبہ پیدا کر سکتے ہیں جو باتیں خارج سے طبیعت میں ڈالی گئی ہیں وہ کبھی کوئی خاص اثر پیدا نہیں کر سکتیں المانی قوم خاص طور پر روحانی آزادی اور فکر و ایمان کی نسبت خود اختیاری کے ذوق کی وجہ سے اس قسم کی فطری تعلیم کو قبول کر سکتی ہے۔ لوتھر کی اصلاح کلیسا کانٹ کا فلسفہ اور پسٹالوتزی (Pestalozzi) کا نظام تعلیم اسی قوم کے کارنامے ہیں۔ پسٹالوتزی کے اساسی تصورات کا اطلاق فشٹے نے وسیع پیمانے پر کیا اس بڑے ماہر تعلیم سے اس کی ملاقات سوئٹزرلینڈ کے دوران قیام میں ہوئی تھی۔

سنہ ۱۸۱۰ء میں جامعۂ برلن کی بنا ڈالی گئی اور فشٹے اس میں پروفیسر ہو گیا ۱۸۱۳ء کی جنگ آزادی میں اس نے چاہا کہ فوج کے ساتھ بحیثیت واعظ میدان جنگ میں جائے گو اس کی یہ تجویز صورت پذیر نہ ہوئی لیکن وہ ایک دوسری شکل میں جنگ کا شکار ہو گیا۔ اس کی بیوی ہسپتال میں مجروحین جنگ کی مرہم پٹی کرتی تھی وہاں سے وہ ایک متعدی بخار میں مبتلا ہوئی اور اس کی وجہ سے یہ بیماری فشٹے کو لگی اور اس نے اسی بیماری میں ۱۸۱۴ء میں وفات پائی۔

(ب) نظریۂ علم

(WISSEUSCHAFTSLEHRE)

فلسفیانہ مباحث میں نشٹے کی نہایت اہم اعانت اعلیٰ اور ابتدائی شکل میں اس کا نظریۂ علم ہے ہم یہاں پر صرف اسی کو مدنظر رکھیں گے۔

ہمیں تمام علم کے اصل اصول کو دریافت کرنا ہے اگر میں اپنے شعور پر غور کروں تو میں دیکھتا ہوں کہ میں انا اور غیر انا دونوں پر فکر کر سکتا ہوں۔ لیکن غیر انا بھی میرے فکر میں ایک روحی فعلیت کے توسط سے آتا ہے جو انا کا ایک عمل ہے غیر انا کا وجود انا کی فعلیت سے ہے ہم شاید بعض معیّن اشیاء کے حقیقی وجود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن اس لزوم یا جبر کے لئے یہ مقدم ہے کہ کسی ایسی ہستی کو فرض کریں جو مجبور یا پابند ہوتی ہے۔

تحدید سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی ہستی ہے جو محدود ہوتی ہے ہر قسم کے علم میں یہ امر مقدم ہے کہ کوئی آزاد لا محدود روحی فعلیت ہے جو ہر جزئی تصور میں متعین یا محدود معلوم ہوتی ہے لیکن جو مطلقاً کسی ایک واحد تصور میں مقید نہیں ہوتی ہمارے بلا واسطہ شعور میں یہ اصلی فعلیت ظاہر نہیں ہوتی تاہم جب اپنے شعور پر نظر کرتے ہیں تو اس فعلیت کے جزئی مظاہر ہمارے سامنے آتے ہیں ہمارا ارادہ اور ہمارا مبدء عمل کبھی براہِ راست ہمارے شعور کا معروض نہیں بنتا۔ حدود اور نتائج کا ہمیں ادراک ہوتا ہے لیکن وہ ہستی جو محدود ہوتی ہے اور جس نے نتائج کو پیدا کیا ہے وہ مدرک نہیں ہوتی۔ اس لئے سب سے پہلا اصل اصول کوئی حقیقت موجودہ یا امر واقعہ نہیں بلکہ ایک عمل ہے جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس مقولے میں پایا جاتا ہے کہ میں شعور کرتا ہوں اس لئے میں ہوں اور کانٹ کا ترکیب کو شعور کی امتیازی خصوصیت قرار دینا بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ اصلی فعلیت یا انائے مطلق تامل اور تجرید کے ذریعے سے دریافت ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ توجہ کو

اس فعلیت پر چھائے رکھیں جو تقسیم اور تحدید سے ماورا ہے جس کے اندر نقص اور معروض یا عمل اور نتیجہ کا تخالف نہیں پایا جاتا۔ اس چیز کے ادراک کے لئے جو براہ راست ادراک میں نہیں آتی اور نہ کسی تصور کا جامہ پہن سکتی ہے کیونکہ یہ تصور کے لئے تقابل اور تخالف مقدم ہے۔ ایک دوسرے کے باطنی اور خالص عقلی وجدان کی ضرورت ہے ہماری ہستی کا یہ باطنی اور عقلی جوہر روحی قوت اور حریت ذات کے ذریعے سے منکشف ہوتا ہے۔ اکثر لوگوں کو یہ آسان تر معلوم ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو چاند کے اندر کوہ آتش فشاں سے ابلتی ہوئی نار سیال فرض کرلیں بجائے اس کے کہ اپنے تئیں ایک خالص روحی فعلیت تصور کریں۔ فشٹے کا نظریۂ علم اس روح کے مفروضے کو رد کر دیتا ہے جو جسم سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے۔ فشٹے نے ... کی ایک تصنیف میں اس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے (Die Tatsachen des Bewusstseins) Stuttgart und tubingen 1817
"میں ایک الگ روح کی ہستی کا پورے طور پر منکر ہوں یہ تصور انسان کی ایک نہایت بری ایجاد ہے یہ کوئی غیر اہم بات نہیں بلکہ ہمارے نظام فلسفہ میں ایک اساسی معیار ہے اس قسم کی روح پر اعتقاد رکھتے ہوئے اس نظام فلسفہ میں نہ صرف قائم رہنا بلکہ داخل ہونا ناممکن ہے۔"

لیکن اس روحی فعلیت کو محض شعور قرار دینے سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی کہ غیر انا کا وجود شعور میں کس طرح پیدا ہوتا ہے اس کے لئے ایک دوسرے اصول کی ضرورت ہے جس کو ہم پہلے اصول سے اخذ نہیں کرسکتے۔ اگر پہلے اصول کو یوں بیان کریں کہ انا اپنے آپ کو قائم کرتا ہے تو دوسرا اصول یہ ہوگا کہ انا غیر انا کو قائم کرتا ہے۔ پہلے اصول کی طرح دوسرا بھی شعور پر تامل کرنے سے دریافت ہوتا ہے لیکن اب ضرورت یہ پیدا ہوتی ہے کہ ان دو نقیضوں کو کس طرح ملایا جائے اور اثبات و نفی میں کس طرح اتحاد و ترکیب پیدا کی جائے۔ یہ بھی ممکن ہوسکتا ہے جب کہ ہم ... اصول قائم کریں "انا ... انا سے محدود کو محدود غیر انا ... میں پیدا کرتا ہے"

اس ترکیب کے ذریعے سے ہم اپنے بلا واسطہ شعور کی طرف واپس آتے ہیں جس کی توجیہ نہ اس مفروضے سے ہو سکتی ہے کہ ایک انا کا وجود مطلق ہے اور نہ اس مفروضے سے کہ ایک غیر انا کا وجود مطلق ہے بلکہ اس سے کہ شعور انا و غیر انا کی باہمی تحدید اور باہمی تعامل کا مظہر ہے۔

فشٹے کے اس اسلوب تفکر کو اسلوب تضاد کہہ سکتے ہیں (Antithetical
پہلے ایک قضیہ قائم کیا جاتا ہے جو شخصیت کے ایک اساسی (method)
پہلو کو واضح کرتا ہے اس کے بعد ایک دوسرا قضیہ آتا ہے جو ایک ایسے متخالف عنصر کو پیش کرتا ہے جس کو پہلے قضیہ سے اخذ نہیں کر سکتے آخر میں ان دونوں کو متحد کر دیا جاتا ہے۔ متخالف عناصر میں اتحاد پیدا کرنے کی ضرورت پہلے ہی اس اصول میں مضمر تھی کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ ایک واحد ناقابل تقسیم فعلیت سے سرزد ہوتا ہے اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ متخالف اساسی نہیں ہو سکتا۔ ہمارا شعور یا انا کی تجربی خواہ کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو لیکن اس کے تمام افعال اور تمام انفعال کا مبداء انائے مطلق ہے۔

یہاں پر ہمارا کام اس کی تفصیل بیان کرنا نہیں کہ فشٹے نے اس اسلوب استدلال سے کیا کیا کام لیا جس میں ہر ترکیب سے ایک اثبات پیدا ہوتا ہے جو پھر نفی میں سے گذر کر ایک نئی ترکیب پیدا کرتا ہے۔ یہ طریقہ بہت کارآمد ہے لیکن فشٹے کے تفصیلی اطلاق میں یہ جا بجا بے اصول اور غیر مثمر ہو گیا کیونکہ اس کو مفید طور پر تفصیلات پر عائد کرنے کے لئے کثیر نفسیاتی مواد اور تجربے کی بہت جامع و مانع تحلیل کی ضرورت تھی جو فشٹے کو اس وقت میسر نہیں تھی۔ فشٹے کا مقصد یہ تھا کہ کانٹ نے جن اصول و صور کو محض ایک خارجی ترتیب میں مرتب کر دیا ہے ان کو ایک بنیادی اصول سے اخذ کیا جائے۔ اس کے نزدیک قانون عینیت اس کے اولین اصول میں مضمر ہے۔ یہ قضیہ کہ الف مساوی ہے الف کے (ا = ا) اصل میں انا کی خالص عینی اور مسلسل فعلیت کی نسبت سے وقت، تب پیدا ہوتا ہے جب کہ انا کے مختلف افعال مثلاً اثبات انا اور اثبات غیر انا اس طرح واقع ہوں کہ وہ ایک معین طریقے

سے ایک دوسرے پر منحصر ہوں صورت مکان اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ
غیر انا کے مختلف تعینات اس طرح وجود میں آئیں کہ وہ ایک دوسرے سے الگ
الگ ہوں لیکن ان کے تسلسل میں کہیں شکست نہ ہو اور وہ ایک دوسرے پر اس طرح
منحصر نہ ہوں جس طرح کہ ترتیب زمانی میں تعینات ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں
اصولِ تعلیل تیسرے اصول کے تناقض میں آجاتا ہے جو باہمی تحدید انا و غیر انا
کے مابین باہمی تعامل کا متقاضی ہے۔ جب غیر انا کے مختلف تعینات کو
ایک دوسرے پر منحصر تصور کیا جاتا ہے جیسا کہ حکمتِ نظری (نیچرل سائنس)
میں ہوتا ہے تو غیر ارادی طور پر فعلیت کو جو انا کا خاصہ ہے غیر انا میں منتقل کر دیا
جاتا ہے۔ لیکن اس طرح سے فشٹے تجربی شعور کی صرف صور عامہ کو حاصل
کر سکتا ہے، شعور کا مخصوص مظروف اس سے اخذ نہیں ہوتا اور اس کا مقصد
بھی صرف اتنا ہی تھا۔ کائنات کی جو تصویر عام شعور میں ہوتی ہے وہ ایک
غیر ارادی فعلیت کی پیداوار ہے جس سے ہم کو خود آگاہی نہیں ہوتی۔ زمان
و مکان منطقی عینیت تعامل ان سب صور کو ہم صفات حسیہ کی طرح معروض پر ڈال
دیتے ہیں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہماری متمثل کائنات محض ایک دھوکا
ہے دھوکا صرف کسی حقیقت کے مقابلے میں ہو سکتا ہے لیکن یہاں پر کسی حقیقت
سے کوئی تخالف نہیں بلکہ اصل حقیقت اسی فعلیت میں ہے جو ہمارے علم کے بغیر
ہمارے شعور میں اس کائنات کا تمثل کرتی ہے اور یہ فعلیت لازم اور واجب
ہے اور قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔ صرف حکیمانہ تفکر ہی جو روزمرہ کے
عملی شعور سے الگ چیز ہے اس گہری اور پنہاں قوت کا انکشاف کرتا ہے
جو ہمارے انائے محدود بالکل کرتی ہے اور اسی انکشاف سے یہ سمجھ میں
آتا ہے کہ کس طرح ہر انا میں ایک ہی کائنات متمثل ہوتی ہے فشٹے نے مسئلۂ
علم کا یہی حل پیش کیا ہے۔

اگر ہم فشٹے کے اسلوب تحقیق اور اس کے نتائج کو سمجھنا چاہیں تو ہمیں
یاد رکھنا چاہیے کہ اس کا دوسرا اصول اس کے پہلے اصول سے اخذ نہیں
ہو سکتا یہی بات ہے جس کی وجہ سے اس کا اسلوب تخالف (Antithetical method)

ہیگل کے اسلوب استدلال (Diabetical method) سے الگ چیز ہے
اسی سے خالص نظری علم کے حدود کا بھی پتہ چلتا ہے جس پر فشٹے نے خود بہت زور
دیا ہے اور جو اس کے نظام کی خصوصیت امتیازی ہے کیونکہ فوراً سوال پیدا
ہوتا ہے کہ انائے مطلق اپنے اندر غیر انا کو کس طرح اور کس لئے پیدا کرتا ہے
اس کی خالص علمی فعلیت کے اندر مزاحمت کہاں سے آجاتی ہے اصلی فعلیت
کا خط مستقیم منحنی کیسے ہو جاتا ہے فشٹے کہتا ہے کہ محض علمی نقطۂ نظر سے اس سوال
کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ اس مزاحمت یا انحنا کی توجیہ کے لئے ہمیں قوت
مطلقہ سے خارج ایک قوت کو ماننا پڑے گا اور یہ ایک متناقض بات ہو گی
ہم اس کو صرف اپنے اخلاقی شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں جو سعی و محنت
اور حصول مقاصد اعلیٰ میں جد و جہد کو راس الفضائل سمجھتا ہے محنت کے لئے
جد و جہد مزاحمت اور پیکار کا ہونا لازمی ہے ایک عالم جس میں کثیر تعداد میں
غیر انا اشیا ہیں اس کی اخلاقی اہمیت یہ ہے کہ اس میں محنت اور جہاد
ممکن ہوتا ہے۔ فطرت ہمارے فرض کا مواد ہے ایک شے یا معروض کے یہی
معنی ہیں کہ وہ ہمارے سامنے ہیں (Gezenstand) اور ہمارے مقابل
ہونے کے معنی ہمارے مخالف ہونا ہے (Widerstand) نظام تحدیدات
کے بغیر اخلاقی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی ہمارا مقصد اعلیٰ حریت اور اختیار ہے
اور یہ ان تمام موانعات سے جد و جہد کرنے سے حاصل ہوتا ہے جو ہمارے
انا کے مزاحم ہوتے ہیں زندگی کی نسبت نظری صداقت کی کنجی بھی عملی ہی کے
ہاتھ میں ہے۔

نظری فلسفہ کی طرح عملی فلسفہ کے لئے بھی پہلا اصول مقدم ہے اس
اصول کو قائم کرنے میں فشٹے کا اس امر پر زور دینا کہ فعلیت ہماری ہستی کا اساسی
مقصد ہے اخلاقیات کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ خارجی ہیجانات اور
خواہشوں کو الگ کر کے بھی ہماری فطرت میں محض عمل کی خاطر عمل کرنے کی
خواہش پائی جاتی ہے۔ اس تحریک کا ظہور ضمیر میں بھی ہوتا ہے اور
فطرت کی جبلتوں پر بھی۔ کانٹ کا حکم اطلاقی (Categorical Imperative)

جس کی وہ خود کوئی توجیہ نہ کر سکا اس اصلی تحریک عمل کی روشنی میں قابل فہم ہو جاتا ہے حسی جبلتوں کی عنان گسیختگی بھی اسی تحریک عمل کے باعث ہے۔ ہر قسم کی اشیاء ہم کو شروع ہی سے ادنیٰ یا اعلیٰ تحریکات کی تسکین کے لئے یا ذرائع معلوم ہوتی ہیں یا موانع اور حدود۔ ہمارا نظریۂ کائنات آغاز ہی سے عملی ہوتا ہے فشٹے نظریۂ علم میں کہتا ہے کہ ہمارے تمام نظام تصورات کا انحصار ہماری طبعی تحریکات اور ہمارے ارادے پر ہے۔

(ج) اخلاقیات

جب طبعی جہد و طلب بعض مخصوص معروضات کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے جو ہر فرد کی سیرت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں تو وہ فطری جبلت کے طور پر ختم ہوتی ہے اور تسکین یا لذت میں انجام پذیر ہوتی ہے۔ لذت کے ذریعے سے ہم اشیاء پر منحصر ہو جاتے ہیں لیکن اس جہد و طلب کی انتہا ہی کی وجہ سے جو تمام اشیاء کے مقابلے میں میری حریت کا اعلان کرتی ہے میرے اندر ایک ایسا شعور بیدار ہو سکتا ہے جو حالات حاضرہ سے قطع نظر کر کے دیگر امکانات میرے سامنے پیش کرے۔ میری آزادی کا انحصار اسی پر ہے۔ وہی ایک اصلی تحریک ہے جو ایک طرف فطری جبلت میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری طرف تفکر اور آرزوئے حریت میں جو ہم کو حواس کی محتاجی سے رہائی دلا سکتی ہے۔ فطری جبلت اور آزادی کی خواہش میں لازمی طور پر تخالف نہیں ہے ہر فطری حاجت کو اس انداز سے پورا کیا جا سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجے کی آزادی اور اختیار کے حصول کا ذریعہ بن جائے۔ اس سے ہم کو ایک اخلاقی قانون حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہر عمل اس انداز کا ہونا چاہئے کہ وہ اس سلسلے کی ایک کڑی بن سکے جو کامل روحانی آزادی تک پہنچتا ہے"۔ اسی طریقے سے انا کے مقصود کا تحقق عالم تجربی میں ہو سکتا ہے انا نے جو حدود قائم کئے تھے وہ

رفع ہو جاتے ہیں اس کمال کا نصب العین لا متناہی ہے لیکن اس سے مسلسل تقرب حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جو مقصد ہم حاصل کر چکتے ہیں وہ ایک بلند تر مقصد کا نقطۂ آغاز بن جاتا ہے۔ جب ہماری اساسی تحریک عمل کی دونوں صورتوں یعنی فطری جبلت اور خواہش حریت میں موافقت ہو جاتی ہے تو ہمیں عزت نفس کا احساس ہوتا ہے جس کی مسرت کا انداز لذت حواس سے بالکل الگ چیز ہے شاید یہ بہتر ہوگا کہ لذت کے لفظ کا اطلاق ہی اس پر نہ کیا جائے۔ اس کی برعکس صورت میں جب حریت و حواس میں کشمکش ہوتی ہے تو تحقیر نفس کا احساس ہوتا ہے۔ اس قسم کے احساسات کے ملکہ کا نام ضمیر ہے۔ صرف وہی عمل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ضمیر سے سرزد ہو۔ خارجی جبر و اقتدار کے ماتحت عمل کرنا بے ایمانی اور بددیانتی ہے۔ سب سے پہلا اخلاقی حکم یہ ہے کہ "اپنے یقین فرض کے مطابق عمل کر" اور یہ یقین اس طرح حاصل نہیں ہوتا کہ عمل زیر غور کو صرف ہنگامی خیالات اور حالات حاضرہ کی کسوٹی پر پرکھا جائے بلکہ اس کا مقابلہ ہر ممکن تصور سے کیا جائے جو ذہن میں آ سکتا ہے اور اس کے بعد دیکھا جائے کہ کیا یہ عمل ایسا ہے کہ میں اس کو ابداً بالآباد اپنی طرف منسوب کر سکتا ہوں۔ ہر اخلاقی عیب کاہلی کا نتیجہ ہوتا ہے سوچنے کی زحمت گوارا نہ کرنا موجودہ حالت میں سے نکلنے کی تکلیف نہ اٹھانا اور جس راستے پر کہ حالات نے ڈال دیا ہے اسی پر پڑے رہنا یہ سب کاہلی اور جمود کے مظاہر ہیں۔ کاہلی بزدلی اور جھوٹ کی طرف لے جاتی ہے انسان غلامی میں آسودہ ہو جاتا ہے اور اس سے نکلنے کی جد و جہد کو روح فرسا سمجھتا ہے اور انسان ایسی چیزوں پر ظاہر داری اور ریا کا پردہ ڈالے رکھتا ہے جن کی حمایت میں وہ کھلم کھلا آمادۂ پیکار ہونا نہیں چاہتا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی کی طبیعت میں آزادی کی خواہش موجود نہ ہو تو اس کے اندر اس تحریک کا پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ ایسی حالت میں انسان اپنے اندر سے قوت کس طرح پیدا کرے اس کا جواب فشٹہ نے اپنے نظریۂ جبلت معقول میں دیا ہے اور اپنی کتاب خصوصیات

دورِ حاضر (Grundzugen des Gegenwartigen Zeit esters) میں اس کو
شرح و بسط سے بیان کیا ہے گو وہ نظریۂ اخلاق (Sittenlehre) میں بھی اس
کی طرف اشارہ کر چکا تھا چند افراد میں تحریک حریت عمل ایسی زبردست ہوتی
ہے کہ وہ ان کو محض محسوسات سے اس درجہ بلند تر کر دیتی ہے کہ دوسرے
لوگ اور وہ خود بھی اس قوت کی توجیہ نہیں کر سکتے ان کے اندر نیکی کی
غیر معمولی قابلیت (Genius for virtue) ہوتی ہے۔ یہ ایسے اصفیا دوسرے
انسانوں کے لئے نصب العین اور اسوۂ حسنہ ہو جاتے ہیں لوگوں کے قلوب
میں ان کے نمونے سے بیداری پیدا ہوتی ہے اور وہ سیرت کی بلندیوں
کی طرف ابھرتے ہیں۔ فشٹے کے نزدیک ادیان قائمہ کا ماخذ یہی ہے۔ جن
لوگوں میں گہری روحانی قوت ہوتی ہے اور جن لوگوں کے قلوب انکی شخصیت
سے متاثر ہوتے ہیں وہ قدرتاً ان کی اس قوت کو ایک معجزہ تصور کرتے ہیں
اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تجربی انا اس کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس قسم کے
معجزہ پر اعتقاد بے معنی نہیں ہوتا جب کہ وہ لوگوں کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرنے
اور ان کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنے کا باعث ہوا ہی لئے انسان کے لئے
لازمی ہے کہ وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرے صرف
دوسرے انسانوں میں رہ کر ہی وہ انسان ہو سکتا ہے حقیقت امر یہ ہے کہ
تمام انسانوں کا ایک ہی واحد مقصد ہے اور وہ یہ کہ تصورانا کا تحقق ہو۔
اخلاقی نقطۂ نظر سے میری اپنی شخصیت میرا انتہائی مقصد نہیں ہے لیکن
اس اس الفضائل تک پہنچنے کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے۔ جب دوسرے لوگ
نیک عمل کرتے ہیں تب بھی میرا مقصد حاصل ہوتا ہے اگر ہر شخص اپنے حقیقی
اعتقاد پر عمل کرے تو تمام لوگ نہایت بلند اور گہری حریت کی زندگی اور جماعت
احرار میں عقل کے تحقق میں معاون ہوں گے۔ مذہبی اصطلاح میں جس چیز کو
اتحاد اولیہ (Communion of Saints) کہتے ہیں وہ متعدد منفرد ہستیوں
کے اندر ایک ہی انائے مطلق کے ظہور کا نام ہے۔ اس غیر محدود مقصد کے
مقابلے میں فرد محض ایک ذریعہ اور آلہ ہوتا ہے جس کی بذاتِ خود کوئی مدی

اہمیت نہیں۔ اسی لئے فرد کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو فنا کر ڈالے
لیکن متصوفانہ مراقبوں اور ترک عمل سے نہیں بلکہ اس سرمدی مقصد کے لئے
زندگی میں عمل پیرا ہو کر۔ اپنی بعد کی تصانیف میں فشٹے انفرادی شخصیت کی
بلند آہنگی پر بہت زیادہ زور دیتا ہے حالانکہ اور مقامات پر اس نے انفرادیت
کو بہت اہم بتایا ہے آخر کار وہ انفرادی وجود کو ایک تحدید اور ایک
قابل تنسیخ نفی سمجھنے لگتا ہے اور اس کا انائے مطلق انائے مجازی کو فنا
کر دیتا ہے اس طرح سے فشٹے کو ایک لحاظ سے عقلی سزا ملتی ہے وہ اپنی اخلاقیات
کو اپنے فلسفے سے وابستہ کر کے اخلاق کے لئے ایک اساس مطلق کا جویا تھا
لیکن آخر میں یہی اتحاد اس کی اخلاقیات کے لئے تباہی کا باعث ہوا لیکن
تعریف کرنے سے پیشتر اخلاقی مسائل کی بحث میں اس نے نہایت
روائی قدر قیمت کے افکار پیدا کئے۔

عملی اخلاقیات کے مسائل میں اس کا کلیسا اور مملکت کا نظریہ خاص
طور پر قابل ذکر ہے کلیسا اس کے نزدیک افراد کا اتحاد ہے اس غرض سے کہ
اخلاقی اعتقاد کو بیدار کیا جائے اور قوی رکھا جائے۔ یہ اتحاد متشکل ہوتا ہے
بعض علامات اور تمثیلی رسوم و شعائر پر جن کے ذریعے سے اعلیٰ ترین خیالات
عالم و جاہل سب کو متاثر کر سکیں۔ صرف انہی علامات کے ذریعے سے ایک
عام باہمی روحانی تاثر ممکن ہو سکتا ہے۔ خالص عقلی صورت میں اعلیٰ ترین افکار
کے لئے یہ ناممکن ہے کہ عام طور پر لوگ ان کو سمجھ کر ان پر متفق ہو سکیں۔
تمثیلی انداز کی وجہ سے مجازی علامات ہر شخص کو دلکش معلوم ہوتی ہے اور
اس کی تاویل غیر متعین ہوتی ہے انہیں وجوہ سے وہ مفید ثابت ہوتی ہے
کسی تمثیل کا اخلاقی معلم خواہ لفظاً اس کو صحیح نہ سمجھے لیکن اگر اس کے اندر
دوسروں کی روحانی زندگی پر اثر ڈالنے کی زبردست خواہش موجود ہے تو
وہ ایسی علامتیں استعمال کر سکتا ہے۔ احتجاجیت (Protestantism) کا تقاضا
یہ ہے کہ علامات زیادہ [illegible] ل ہوں۔ ادیان قائمہ کے تصورات
بھی نہیں بالکہ [illegible] مطلق خدا اور شخصی بقا محض گزارنے کیلئے ہیں

جس قدر کوئی علامت ایک اعلیٰ اخلاقی نظام کائنات کے تصور کو واضح اور زندہ صورت میں پیش کر سکے اسی قدر وہ مفید ہوتی ہے۔

جس طرح پر کلیسا کی علامتیں محض گذارے کے لئے ہوتی ہیں اسی طرح مملکت بھی محض ایک گذارے کی چیز ہے۔ مملکت انسان کی صرف خارجی فطرت سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے فشٹے کا خیال ہے کہ نظریۂ حقوق اور اخلاقیات میں ایک حدِ فاصل قائم کرنی چاہئے۔ نظریۂ حقوق کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہر شخص جو کسی غرض سے دوسروں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرتا ہے وہ دوسروں کی آزادی کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی آزادی کی تحدید کرے۔ باہمی حقوق اسی سے پیدا ہوتے ہیں مملکت کا فرض یہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے اور جب کبھی ضرورت ہو وہ جسمانی ضرورت ملکیت اور تحفظِ ذات کے متعلق جتنے امور ہیں ان میں دوسروں کی آزادی کو تسلیم کرانے کے لئے بعض افراد کو مجبور بھی کرے۔ لیکن فشٹے کسی مملکت کو صرف اسی حالت میں ناقص نہیں سمجھتا جب کہ وہ اس خارجی ضرورت کی ضامن نہ ہو سکے اس کا خیال ہے کہ مملکت تمام افراد سے حقوقِ مملکت اسی حالت میں تسلیم کرا سکتی ہے جب کہ وہ ایسی کیفیت تمدن پیدا کرے جس میں تمام انسان کچھ نہ کچھ جائداد رکھتے ہوں۔ (یہ ظاہر ہے کہ اس نقطۂ نظر میں فشٹے اس تصور سے باہر نکل گیا ہے کہ مملکت کا کام صرف انتظام و تحفظِ حقوق ہے) نظامِ مملکت ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اپنی محنت سے زندگی بسر کرے اس کے اندر نہ نادار لوگ ہونے چاہئیں اور نہ کاہل مفت خورے۔ خیراتی امداد دستی انسانوں کی مدد کا ایک نہایت ذلیل طریقہ ہے جس کے نتائج اچھے نہیں ہوتے۔ "حق فطرت" (Naturrecht) اور نظریۂ اخلاق (Sittenlehre) کی تصانیف میں بھی فشٹے نے بعض ایسی تجاویز اور ایسے خیالات کا اظہار کیا تھا جس کے لئے بعد میں اشتراکیت (Socialism کی اصطلاح وضع ہوئی اپنی کتاب "مکمل تجارتی مملکت" (Geschlossenen Handelekat 1800) میں وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی تجارت کو مملکت اپنے ہاتھ میں لے لے تاکہ ہر قوم

کا اندرونی معاشی ارتقا فطری اور آزادانہ طور پر ہو سکے۔ اس کو اس سے یہ خطرہ نہیں کہ اس طریقے سے اقوام کے باہمی ارتباط میں کوئی خلل آئیگا کیونکہ اس کے نزدیک اس ارتباط کی اگر کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ علم سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ تجارت سے۔ فشٹے جرمنی کا سب سے پہلا اشتراکی مصنف ہے۔ قانونی حقوق اور اخلاق میں بیّن فرق قائم کرنے کے باوجود اس کا نظریہ مملکت اخلاقی اغراض پر مبنی ہے۔ نظریۂ حقوق اور نظریۂ مملکت کو اس نے جس انداز سے اپنی عمر کے آخری سالوں میں بیان کیا اس میں وہ اس امر پر بہت زور دیتا ہے کہ مملکت جس کا فرض یہ ہے کہ افراد کو جبراً آزادی کی تعلیم دے اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ہر فرد کے لئے ملکیت فرصت اور اعلےٰ تربیت کا سامان مہیّا نہ کرے۔

باب دوم

فریڈرِش وِلہلم جوزف شیلنگ

(FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING)

(الف) دورِ فلسفۂ فطرت

شیلنگ (Romanticism) تخئیلیت کا صحیح نمائندہ ہے فشٹے ابھی تک فلسفۂ انتقاد کے زیرِ اثر تھا اور شعور اور اس کے مظروف کے مابین بین فرق قائم کرتا تھا لیکن اس کو تخئیلی اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ وہ لامحدود کا طالب تھا اور اس کا یہ نظریہ کانٹ کی لا انتہا ہی ترقی کے تصور کا قائم مقام تھا۔ لیکن شیلنگ کی طبیعت میں یہ خالص رومانٹک جذبہ تھا کہ فکرِ انتقادی کے نتائج کی بجائے وجدان اور رمزیت (Symbolism) کے عالم سے لطف اٹھائے۔ پہلے تو وہ فطرت اور فن میں مستانہ ہنگامہ انگیزی کرتا ہے اور بعد ازاں مذہب میں۔ اس قسم کے میلانات کے ساتھ یہ کوئی بڑے تعجب کی بات نہ تھی کہ پہلے وہ فشٹے کا شاگرد اور معین کار تھا اور اس کے بعد اسے فشٹے کا "ایا" نہایت خشک اور بنجر معلوم ہونے لگا، اس کا میلان عظیم مجازی اور علامتی وجدانات کی طرف تھا جن کے اندر اشیا کے تناقضات کا انکشاف ہوا اور اس کے ساتھ ہی ان میں

توافق بھی پیدا ہو۔ وجدانی بصیرت کو وہ اعلے ترین چیز سمجھتا تھا۔ اپنے تمثیلات میں جب وہ متناقضات پر زور دیتا ہے تو اس کا مقصد درحقیقت اپنی تصاویر کو مختلف رنگ بھرنا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب فشٹے متناقضات پر زور دیتا ہے تو اس لئے کہ وہ جد وجہد اور ترقی کے لئے لازمی اور مقدم ہیں۔ فشٹے کا فلسفہ سراپا اخلاقی ہے۔ شیلنگ نے اخلاقی مسائل کی نسبت کوئی زحمت گوارا نہیں کی۔

شیلنگ ۲۷ جنوری ۱۷۷۵ء کو ویورٹم برگ میں لیون برگ کے مقام پر پیدا ہوا سولہ برس کی عمر میں وہ طالبعلمی کے لئے ٹیوبنگن گیا اپنے ہم عصر دیگر طلبا کی طرح انقلاب فرانس کا اس پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا۔ اس پر یہ شبہ کیا گیا کہ اس نے فرانس کے جنگی ترانے مارسلی (Marsellaese) کا جرمنی میں ترجمہ کیا ہے جس کی وجہ سے ڈیوک چارلس نے طالبعلموں کے خلاف سخت تدابیر اختیار کیں۔ یہ ڈیوک وہی ہے جسے شلر نے بھی ظالم قرار دیا۔ شیلنگ نے پہلے دینیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے ساتھ ہی اس کو خرافیات (Mythology) اور انجیل و توریت کی تاریخی شرح سے بھی دلچسپی تھی۔ لیکن وہ بہت جلد فلسفیانہ مطالعہ میں منہمک ہوگیا اور کانٹ فشٹے اور سپانوزا کی تصانیف کو بڑے ذوق وشوق سے پڑھ گیا۔ ۱۷۹۴ء اور ۱۷۹۵ء کے مختلف رسالوں میں اس نے فشٹے کے نظریۂ علم کی توسیع کی کوشش کی۔ دو نوجوان امیرزادوں کے اتالیق ہونے کی حیثیت سے لائپزگ میں اپنے عارضی قیام کے دوران میں اسے نیچرل سائنس میں مشغول ہونے کا موقع ہاتھ آیا اور فلسفۂ فطرت پر اپنی پہلی کتاب اس نے پہلی تصنیف کی (I deem zu einer Phileaophic der Notor 1797) شروع میں اس کا خیال یہ تھا کہ اپنے فلسفۂ فطرت کو فشٹے کے نظریۂ علم کے تکملہ کے طور پر لکھے لیکن بعد میں اس نے اس کے مخالف راستہ اختیار کر لیا جس کی وجہ سے ان یارانِ قدیم میں بہت تلخ مباحثہ شروع ہوگیا گوئٹے، شلر اور فشٹے کے اثر سے وہ ۱۷۹۸ء میں ینا میں پروفیسر ہوگیا اور اس کے بعد ہی درس و تصنیف میں مشغول رہا۔ رومینٹک اسکول کی جنم بھومی دراصل ینا ہی ہے دونوں بھائی شلیگل اور ان کی ذہین بیویاں نووالس ٹیک اسٹیفنز اور ایسے ہی دیگر لوگوں کا شیلنگ سے میل جول تھا اور اس جمہوریۂ مستعدین میں شاعرانہ فلسفیانہ مذہبی اور سائنٹفک خیالات کی گنگا بہتی تھی جس کی موجیں بعض

اوقات ہم آغوش ہوتی تھیں اور بعض مرتبہ مخالف سمتوں میں بہتی تھیں۔
I deem کے علاوہ مفصلۂ ذیل تصانیف بھی فلسفۂ فطرت سے بحث کرتی ہیں
(I deen Ester Entwurf eines Systems der Naturphilosophic 1799 Emlating zu dem Entwurf eines Systems der Natu philosophic oder : Uber den Begriff der spekutatum Physik 1799)

اپنی کتاب (System des transcendentalen Idealismus 1800) (ماورائی تصوریت کے نظام) میں اس نے فلسفۂ طبیعی کو نظریۂ علم کے تعلق سے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ نفس اور فطرت موضوع اور معروض کی اندرونی وحدت کا انکشاف کا طریقہ صرف جمالی وجدان ہے اور صرف اسی زاویۂ نگاہ سے زندگی کے تناقضات خصوصاً علم اور عمل کا تناقض رفع ہو سکتا ہے۔ سنہ ۱۸۰۱ء میں اس نے اپنے نظریہ کو ایک مجرد نظام کی صورت میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کو مکمل نہ کر سکا لیکن (Method des akademischen Studiums) "طریق مطالعۂ مدرسی" میں جو سنہ ۱۸۰۳ء میں شائع ہوئی شیلنگ کے خیالات ہمیں مبسوط اور زیادہ آزادانہ صورت میں ملتے ہیں جو انھوں نے پہلے دور کے آخر میں اختیار کی سنہ ۱۸۰۳ء میں ژینا سے چلے جانے کے بعد اس کی تصنیف نے ایک نئی سمت اختیار کی اور اس کے بعد بہت جلد رک گئی لیکن شیلنگ کے تفکر میں اس عظیم مذہبی فلسفیانہ دور کو بیان کرنے سے پہلے یہ لازم ہے کہ اس کے طبیعی فلسفہ کو مختصراً بیان کیا جائے۔

سب سے پہلے شیلنگ بنام تصوریت اس کا تقاضا کرتا ہے کہ فطرت کو اس سے بہت زیادہ مثبت تصور کیا جائے جیسی کہ فشٹے کے فلسفہ میں ممکن ہو سکتی تھی جہاں اس کی حیثیت محض ایک تحدید یا ذریعے کی ہے شیلنگ کہتا ہے کہ عالم روحی کے اسرار تب تک منکشف نہیں ہو سکتے جب تک کہ ہم خارجی فطرت کو اچھی طرح نہ سمجھ لیں اور اس کو ایک اجنبی قوت تصور نہ کریں۔ فشٹے کے ہاں فطرت محض ایک معروض ہے لیکن معروض اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے جب کہ وہ نفس کا ہم ذات ہو۔ فطرت اسی حالت میں سمجھ میں آ سکتی ہے جب کہ اس میں روح کا انداز پایا جائے۔ جب ہم یہ دریافت کرتے

ہیں کہ روح کے اندر جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ پہلے سے فطرت میں موجود ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کسطرح روح فطرت کے اندر سے پیدا ہوتی ہے۔ روح فطرت کی خارجیت میں سے ہوتی ہوئی اپنے باطن کا عرفان حاصل کرتی ہے جدید طبیعیات نے یہ کوشش کی ہے کہ فطرت کی ہر چیز کو حرکت میں تحویل کر دے اور ہر شئے کی توجیہ مادی ذروں کے باہمی تعامل سے کرے۔ اگر فطرت کی یہی جامع توجیہ ہے تو اس سے دو میں سے ایک صورت لازم آتی ہے یا نصب العین مطلقاً ترک کرنا پڑیگا یا یہ فرض کرنا پڑیگا کہ وہ فطرت کے اندر کہیں خارج سے داخل ہوا ہے۔ شیلنگ کے نزدیک فطرت کی مقصدیت کی یہ توجیہ کہ یہ الٰہی عقل کا نتیجہ ہے حکمت اندوزی نہیں بلکہ ایک تنقیدانہ تفکر ہے۔ علاوہ ازیں اس توجیہ سے خاص فلسفیانہ مسئلہ جوں کا توں حل ناشدہ قائم رہتا ہے کہ کائنات جس نظام علل و معلولات پر مشتمل ہے وہ ہم کو کس طرح مدرک ہو سکتی ہے۔ اس نظام کا وجود ہمارے لئے کس طرح ظہور میں آتا ہے۔ سائنس کا محقق فطرت کو ایک معروض موجود سمجھتا ہے لیکن فلسفۂ فطرت اس کی تحقیق کرتا ہے کہ یہ نظام ہمارے لئے کیسے موجود ہوا۔ یہی مسئلہ دوسری شکل میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ فطرت نے اندر حسیت کا ماخذ کیا ہے ایک عضویہ خود اپنا معروض کیسے بن سکتا ہے؟

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے اور فلسفۂ تصوریت اور انتقادی سائنس دونوں کے نقطۂ نظر سے یہاں پر یہ مسئلہ نہایت وضاحت سے بیان ہوا ہے ہستی کے روحانی پہلو کو سمجھنے کیلئے یہ لازمی ہے کہ ہم فطرت کے اندر ایسے صفات و قویٰ دریافت کریں جو فطرت کی میکانکی سائنس کے احاطۂ قوانین میں نہیں آسکتے شیلنگ نے اس کا مفصلہ ذیل حل پیش کیا ہے لامحدود اور محدود کی وہی ثنویت جسے فشٹے نے شعور کے اندر دریافت کیا تمام فطرت کے اندر جاری و ساری ہے۔ چونکہ شعوری زندگی کا مدار تناقض یا ثنویت پر ہے اس لئے تمام فطرت جس کے اندر سے شعوری زندگی ارتقا یاب ہوئی ہے ادنیٰ مدارج میں متخالف قوتوں کا مظہر ہے یا لائبنٹز کے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فطرت کی تمام قوتیں مختلف مراتب میں ادراکی قوتیں ہیں مادہ ایک روح خفتہ ہے جس کے اندر خواب و آسودگی میں ایک توازن قائم ہو گیا ہے اور مادے کے تکوین و تبدل سے روح ظہور میں آتی ہے۔ لیکن شیلنگ اس قسم کے عام اصول سے آگے

قدم اٹھاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ ان مدارج کو بالتفصیل معلوم کرسکتا ہے جن میں سے ظہورِ روح تک فطرت کا ارتقا ہوا ہے۔ وہ روحانی قوتوں سے شروع کرتا ہے اور یہ تصور کرتا ہے کہ وہ فطرت کے ادنیٰ مدارج میں عمل کر دیتی ہیں۔ اس طریق تحقیق کو اس نے اپنی کتاب (Uber des wahren Begriff der Naturphilosophio) میں وضاحت سے بیان کیا ہے "ہم خارجی فطرت کو صرف اسی طرح سے سمجھ سکتے ہیں کہ اس میں سے تمام فلسفیانہ فکر کو نکال دیا جائے جو اپنی اعلیٰ ترین قوت میں انا کے مساوی ہے۔ اس طرح سے معروض کو ادنیٰ ترین قوت میں تحویل کرکے اسے نقطۂ آغاز بنا کر اس سے آگے بڑھنا چاہئے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اعلیٰ مراتب سے ادنیٰ مراتب کی طرف استدلال کرنا چاہئے۔ شیلنگ اس پر غور نہیں کرتا کہ یہ کہاں تک ممکن ہوسکتا ہے کیونکہ ایک ہی شئے مختلف صورتوں میں ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ظاہر ہوسکتی ہے۔ اس کی تعبیر فکر حقیقت میں شاعرانہ اور علامائی (Symbolic) بیان پر قائم ہے جس میں صور و قوائے فطرت کو تدریجی مراتب سے شعوری زندگی تک پہنچتے ہیں۔ تمام بعد الطبیعیاتی تصوریت کی طرح اس کی تصوریت کا مدار بھی تمثیل پر ہے اور اس طریقے پر اس کا اعتقاد ایسا راسخ ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ اس کی بنیاد پر ایک تمثیلی طبیعیات قائم ہوسکتی ہے جس سے نہ صرف طبیعی سائنس حاصل کردہ نتائج پر نئی روشنی پڑیگی بلکہ آخر میں یہ اس کا نعم البدل بن کر اس کی جگہ اختیار کرلیگی۔ فطرت کی ماہیت اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہے جب کہ اس کو اندر سے دیکھا جائے اور اسے ایک روح تصور کیا جائے جس نے مرئی صورت اختیار کرلی ہے۔ بوئل اور نیوٹن نے طبیعیات کو اور بیکن نے فلسفہ کو اسی لئے تباہ کر ڈالا کہ انھوں نے فقط خارجی اور تجربی نقطۂ نظر اختیار کیا۔ ہیئتِ ریاضیہ سے ہم کو کبھی اجرام فلکیہ کی حرکات کی حقیقی ماہیت معلوم نہیں ہوسکتی کیونکہ جیسے شیلنگ نے کہا ہے مظاہر فطرت کا باطنی جوہر کبھی اس طرح سے دریافت نہیں ہوسکتا کہ ہم ایک مظہر کی توجیہ دوسرے مظہر سے کریں ہمیں یہ ثابت کرنا چاہئے کہ ایک مشترکہ اصل ان سب کا ماخذ ہے جس پر فطرت کی وحدت مشتمل ہے۔ فطرت کا تجربی مطالعہ کرنے والا فقط خارجی صورت پر نظر رکھتا ہے اور اسی سے مظاہر کی توجیہ کرنا چاہتا ہے اور وہ صورت جس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے اس کو نظر انداز کر دیتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ اس طرح سے مظاہر کی توجیہ ہوگئی ہے

شیلنگ کے فلسفۂ فطرت کی تخیلیت (Romanticism) اس خاص انداز میں نہیں پائی جاتی جس میں اس نے اس مسئلے کو بیان کیا بلکہ اس جرأت میں پائی جاتی ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ انفرادی مظاہر کے باہمی روابط کی توجیہ کی جو کوشش سائنس نے کی ہیں ان کی جگہ اپنے خلا بانی نظریۂ فطرت کو رکھ دے۔ وہ اس امر کو بھول جاتا ہے کہ فطرت کی وحدت عملی طور پر صرف انھیں مقررہ روابط کے ذریعے سے ثابت ہو سکتی ہے۔ شیلنگ کے فلسفہ کا سپائنوزا اور لائبنیز کے تخیلات سے خاص طور پر یہی اختلاف ہے کہ انھوں نے ربط اشیا کو اپنا اساسی اصول قرار دیا۔ شیلنگ کو اس کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی کہ اپنے نظام کی آخری تصدیق کے لئے تجربے سے مرافعہ کرے۔ اس کے نزدیک تعقل سے اشیا کی باطنی ماہیت ہم پر منکشف ہوتی ہے اور چونکہ تمام اشیا کا ماخذ ایک ہے اس لئے وہ اس منکشف شدہ ماہیت میں بھی متفق ہوتی ہیں۔ اسی طرح تخیل وجود کی ان خلوت گاہوں میں بھی داخل ہو سکتا ہے جو خارجی تجربے کے لئے بالکل مسدود ہیں۔

فطرت کے اندر روح کے اظہار کی شیلنگ نے جو کوشش کی ہے اس پر زیادہ غائر نظر ڈالنی چاہئے۔ مختلف مظاہر اور قوتوں کو مدریجاً مرتفع توتیں ثابت کرنا ہے اور یہ بھی بتانا ہے کہ ہر درجے اور ہر قوت میں تناقض یا دوئی پائی جاتی ہے جو شعور کے اندر نفس اور معروض میں ظاہر ہونے والی دوئی کی نسبت ادنے درجے کی ہے۔ دوئی اور قوتوں کے تصورات شیلنگ کے فلسفۂ فطرت کے اساسی تصورات ہیں۔ ان تصورات کی مدد سے وہ ایسا نظام تیار کرتا ہے جس کے اندر ہر طبیعی مظہر کا ایک مقام ہے۔ یہ عجیب نکتہ غور کے قابل ہے کہ شیلنگ کے فلسفۂ فطرت میں بھی اتفاقی علوم طبیعیہ کی طرح تمام امتیازات کیفیت زوق کمیت میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ شیلنگ نے خود بھی اپنے فلسفۂ فطرت اور نظریۂ ذرات کی مماثلت کی طرف توجہ دلائی ہے اور اس کے لحاظ سے اپنے نظریہ کا نام "توانائی ذرویت" (Dynamic Atomism) تجویز کیا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ میکانکی ذرویت ہر شے کی مادی واقعات سے توجیہ کرتی ہے لیکن شیلنگ کا فلسفۂ فطرت ہر مظہر کو قوتوں کے تعلق سے سمجھتا ہے۔ لیکن وضاحت اور عام اصول کے منطقی اطلاقات میں شیلنگ کا فلسفہ ذرویت سے ادنے درجے کا ہے تو بی اور قطبیت (polarity) کے ذریعے سے اس نے جو خاکہ تیار کیا اس میں واقعات کو چھوڑ کر جا بجا اپنی مرضی سے رنگ

بصر دیتا ہے اور بعض اوقات وہ بعض لفظوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے اسی لئے فلسفۂ فطرت کی اصطلاح علمی کانوں کو سمع خراش محسوس ہونے لگی با ایں ہمہ شیلنگ کی علامتیتِ فطرت کا مطالعہ تاریخی لحاظ سے دلچسپی سے خالی نہیں۔

اصلِ مطلقہ جو تمام اشیا کی اساس ہے نفس اور معروض کی وحدتِ مطلقہ کی حامل ہے وجود کے کسی مقام پر یہ وحدت منسوخ نہیں ہوتی لیکن اس کی دو حدوں میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری غالب ہوسکتی ہے۔ کمیت کے لحاظ سے ان دونوں حدوں کی نسبت بدلتی رہتی ہے اور مختلف قوتوں کا فرق اسی تبدیلیٔ نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ فطرت میں خارجی حد اور روح میں باطنی حد غالب ہوتی ہے۔ اگر وجودِ مطلق کو علامت میں یوں ظاہر کریں کہ
ا = ب (جہاں ا موضوع ہے اور ب معروض) تو فطرت کو یوں لکھ سکتے ہیں
ا = ب+ اور روح کو ا+ = ب جمع کی علامت اظہار غلبہ کے لئے ہے۔ فطرت کے اندر تین قوتیں متمیز ہوسکتی ہیں۔ پہلی قوت جذب اور دفع کی قوتوں پر مشتمل ہے جن پر نظامِ عالم قائم ہے تجاذب مادہ اس پہلی قوت کا مخصوص اظہار ہے۔ نور (مقناطیس برق اور کیمیاوی عمل بھی) دوسری قوت کا مظہر ہے جس سے انعکا کی قوتیں مفقود ہوجاتی ہیں اور اس میں عالم روحی کے عمل تکون کا بھی اشارہ پایا جاتا ہے تیسری قوت حیاتیہ عضوی میں ظاہر ہوتی ہے جس کے اندر ایک عالم اصغر کا ظہور ہوتا ہے اور وہ ایک ایسے نظامِ اعمال پر مشتمل ہوتی ہے جس میں ہر عمل دوسرے عمل کیلئے مقصد بھی ہے اور ذریعہ بھی۔ جب عضوی وجود میں حسیت کی قابلیت پیدا ہوتی ہے تو روحِ فطرت تمام موانعات کو ہٹا کر بے نقاب ہو جاتی ہے۔ روح کی قوتیں تین فعلیتوں میں ظاہر ہوتی ہیں علم عمل اور صنعت جب شیلنگ نے نظامِ تصوریت ماورائی (System des transcendentalen Idealismus) تصنیف کی تو وہ جمال وجدان کو روحانی زندگی کی بہترین شکل تصور کرتا تھا۔ فن لطیف ہی حکمت کی نہایت سچی دستاویز ہے۔ اس سے ہر وقت اس چیز کی تصدیق ہوتی ہے جس کو فلسفہ اپنے انداز میں بیان نہیں کرسکتا یعنی ہستی کے غیر شعوری پہلو کا عمل اور اس کی اخلاقی اور اقتل ہستی میں شعور کے ساتھ اس کا ہم وجود ہونا۔ اسی لئے فلسفی فن لطیف کو وجود کا بہترین مظہر سمجھتا ہے کیونکہ اس ذریعے سے روح اس

خلوت گہ تقدیس میں پہنچ جاتی ہے جہاں پر موجود کے وہ پہلو جو فطرت اور تاریخ میں الگ الگ معلوم ہوتے ہیں اور فکر کی طرح حیات اور عمل میں لازماً ہمیشہ ایک دوسرے سے گریزاں رہتے ہیں اپنی تفریق کو ایک وحدت سرمدی میں گم کر دیتے ہیں۔ فلسفی مصنوعی استدلال سے فطرت کی نسبت جو نظریہ قائم کرتا ہے وہ فن لطیف کے لیئے اصلی اور فطری صورت میں ابتدا سے موجود ہوتا ہے یہ ایک لازمی بات تھی کہ شیلنگ جیسا فلسفی جو اپنا نظام فکر شاعرانہ علامتوں کے ذریعے سے قائم کرتا ہے وہ آخر میں فن لطیف کو روح کی اعلےٰ ترین قوت تسلیم کرے۔ نوبلس کی طرح اس کے لیئے بھی ہر شئے کی ماہیت شاعری ہے۔ فطرت کے اعمال بھی غیر شعوری شاعری ہیں جو انسان کے اندر شعوری کیفیت میں پھوٹ پڑتے ہیں۔

شیلنگ کی یہ مراد نہیں تھی کہ روح اپنے ارتقا کے ادنےٰ درجے میں فطرت تھی۔ اس کا نظریۂ جدید نظریۂ ارتقا سے بہت مختلف ہے اول تو یہ کہ اس میں میکانیکی روابط کی کچھ اہمیت نہیں اور دوسرے اس امر میں جو اس سے بطور نتیجہ لازم آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک قوت درحقیقت دوسری قوت میں عبور نہیں کرتی۔ ایک درجہ دوسرے درجے سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ فطرت یا وجود کی خلاقی قوت جو خود تجربی کے اندر نہیں آتی اور صرف اس کی پیداوار تجربے میں آتی ہے، صرف ایک سلسلۂ صور کے ذریعے مکمل ہو سکتی ہے۔ کوئی صورت دوسری صورتوں کی وجہ سے ظہور میں نہیں آتی بلکہ تکوین کے لامحدود عمل سے پیدا ہوتی ہے ہستئ مطلق میں شاہد اور مشہود کی ایک سرمدی وحدت پائی جاتی ہے جو فطرت اور روح کی قوتوں سے تکمیل نہیں پاتی یہ قوتیں تجربے کے آئینے میں اس وحدت کے محض انعکاسات ہیں شیلنگ کا یہ نظریہ جو ایک حد تک گوئٹے کا بھی خیال تھا بعت سے سائنس دانوں نے بھی اختیار کر لیا جن پر فطرت کی مختلف صورتوں کا تعلق واضح تھا لیکن وہ اس اعتقاد پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے کہ حقیقتاً ایک نوع دوسری نوع سے پیدا ہوتی ہے۔ انواع کا تعلق فطرت کے باطن میں یا خدائے خلاق کے تخیل میں پایا جاتا ہے موجودات کے موجودہ انواع میں اس کا وجود نہیں

اگاسز (Agassiz) ڈاروِن کا مشہور مخالف اسی قسم کے نظریہ کا قائل تھا ڈنمارک کی ادبیات میں شٹینڈ فٹ اس کا نمایندہ ہے۔ یہ نظریہ ارتقا تصور ہی تھا موجود ہی نہیں تھا۔

(ب) مذہبی فلسفیانہ مسئلہ

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شیلنگ کی ترقی کا پہلا دور ایک خاص حد تک پہنچ کر رک گیا۔ پہلے اس کی طبیعت میں ایک کشمکش شروع ہوئی اس کے بعد اس راستے پر اس کی مزید گام فرسائی ختم ہو گئی اس نے بہت کم عمری میں تصنیف شروع کر دی تھی اپنی پہلی فلسفیانہ کتاب اس نے انیسویں برس میں تصنیف کی رومانیت (Romanticism) میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک شخص کے قوائے ذہنی پیش از وقت پختہ ہو گئے اور پھر بہت جلد اس کی قوت تخلیق سلب ہو گئی۔ شیلنگ کے معاملے میں یہ کشمکش اور رکاؤ ایک حد تک تین مختلف اسباب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے (۱) جو راستہ اس نے اختیار کیا تھا وہ ایک بند کوچہ تھا جہاں ایک جگہ پر رک جانا لازمی تھا (۲) ایک نیا مسئلہ اس کے سامنے پیش ہو گیا (۳) اس کے ذاتی تعلقات۔

جو جدید مسئلہ اس کو قابلِ طلب معلوم ہوا وہ مذہب کا مسئلہ تھا ہم دیکھ چکے ہیں کہ نووالس کے مذہبی جوش نے شیلنگ کی طبیعت میں مخالفت پیدا کر دی تھی ژینا کے دوران قیام میں وہ فطرت اور جمالیات میں اس قدر منہمک تھا کہ زیادہ عقلی مسائل اس کی طبیعت میں جاگزیں نہیں ہو سکتے تھے ۱۸۰۶ء کے اوائل کے ایک خط میں وہ لکھتا ہے "ژینا کی عزلت گزینی میں مجھے زندگی سے بہت کم سروکار تھا اور فطرت سے بہت زیادہ اس وقت فطرت ہی میرے تمام افکار کا مطمح نظر تھی اس کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ مذہب، ایمان جمہور اور قانونی زندگی ایسی چیزیں ہیں جن پر حیات انسانی میں ہر شئے کا مدار ہے" (Aus Schelling's Leben) اس کا ایک شاگرد تھا جس نے سب سے پہلے

مذہبی مسئلے کی طرف اس کی عنان توجہ کو پھیرا۔ ایشن میئر (Eschenmayer) ایک چھوٹی سی دلچسپ تصنیف میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مذہب کو فلسفہ پر تفوق حاصل ہے۔ (Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nicht-philosophie, Erlangen 1803) اگر فلسفہ تمام متخالفات کو رفع کر کے وجود مطلق کی وحدت کو ثابت بھی کر دے تو بھی یہ سوال باقی رہیگا کہ متباین اور متخالف قوتیں کسطرح پیدا ہوئیں اس کا جواب صرف ایک خدائے خلاق پر اعتقاد رکھنے سے مل سکتا ہے۔ وحدت مطلق جس کو فلسفہ اصل حیات سمجھتا ہے اس کے دوش بدوش وہ ایسے محدود عالم کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتا جس کے اندر متخاصم اور مختلف قوتیں برسر پیکار ہیں شیلنگ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اختلاف میں ایک مشکل مسئلہ پنہاں ہے لیکن اس کو یقین ہے کہ فلسفہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے فلسفے کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنے حدود کی توسیع کرے لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ مذہب اور فلسفہ بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عینیت سے اختلاف اور وحدت سے کثرت کا اخذ کرنا یقیناً ناممکن ہے اسی لئے اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تضاد امتیاز یا کثرت بھی اسی طرح اصل حیات میں داخل ہے جس طرح کہ وحدت۔ زندہ وحدت وہ ہے جو متضادات کو شامل ہے خواہ ان کے اندر کیسی ہی کشمکش ہو لیکن یہ متخالف قوتیں اس کے اندر ہوں اس سے خارج نہ ہوں۔ اپنی کتاب 'فلسفہ اور مذہب' (Philosophie und Religion 1804) میں جو اس نے ژینا سے ویرتزبرگ چلے جانے کے بعد تصنیف کی ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت اور تاریخ میں ایسی قوتیں عمل پیرا معلوم ہوتی ہیں جو اس قدر متخاصم ہیں کہ ایک مطلق وحدت سے اخذ نہیں ہو سکتیں۔ لیکن یہ لازم ہے کہ فطرت اور تاریخ کے مختلف ارتقائی مدارج میں ان کے اندر توافق پیدا ہوتا جائے اس سے پہلے وہ فطرت کو روح کے لئے ایک سفر مراد قرار دے چکا تھا اب وہ یہی اصطلاح تاریخ کے لئے بھی استعمال کرتا ہے فطرت اور تاریخ کے اندر بے عنان اور نامعقول عناصر اس امر پر شاہد ہیں کہ ہستی نصب العین سے گری ہوئی ہے اور اس کے اندر ایک ایسی مخالفت پیدا ہو گئی ہے جو موافقت

کے لئے دہائی دے رہی ہے۔ ایشن مییر کے خلاف، جیسا کہ اس نے کچھ سال بعد فشٹے کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس قسم کی مخالفت، حیات اور موافقت دونوں کے لئے لازمی ہے بغیر مخالفت کے کسی قسم کی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس انداز تفکر نے خاصکر میونخ میں سکونت اختیار کرنے کے بعد، قدیم صوفیا خصوصاً یعقوب بوہمے کے مطالعے سے اس کی طبیعت میں نشو و نما پایا اس زمانے میں عام طور پر بوہمے کے افکار کا احیا ہو گیا تھا۔ سینٹ مارٹن نے فرانس میں اور فرانتز بیڈر نے جرمنی میں ان خیالات کو دوبارہ زندہ کیا۔ شیلنگ نے اپنے مذہبی فلسفیانہ دور کی بہترین تصنیف

(Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstande , 1809)

"اختیار انسانی کی نسبت فلسفیانہ تحقیقات اور اس سے متعلق دیگر امور" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہم اسی حالت میں خدا کو ایک شخصی ہستی تصور کرنے کے مجاز ہیں اگر ہم وجود مطلق یا جوہر الوہیت کے اندر ایک اصلی تخالف کو بھی تسلیم کریں جو ہستیٔ باری تعالےٰ کے ارتقائے حیات کے دوران میں منزہ ہوتا جاتا ہے اس لحاظ سے وہ اپنے فلسفۂ فطرت کو جس میں اس نے ارتقائی مدارج کی تعلیم دی تھی مذہبی حیثیت سے بھی نہایت اہم سمجھتا ہے۔ شخصیت کا ارتقا صرف ایک فطری اساس کے مقابلے میں ہو سکتا ہے اور متخالف قوتوں کی پیکار سے عمل میں آتا ہے۔ محدود ہستیوں کے لئے مخالف عناصر ان کی ذات سے خارج پائے جاتے ہیں۔ اگر ہستیٔ لامحدود میں شخصیت پائی جاتی ہے تو یہ مخالفت اس کی ذات کے لئے داخلی ہوگی۔ خدا کی ہستی کے اندر ضرور کوئی ایسا پہلو ہوگا جو بحالت موجودہ نہیں ہے لیکن خدا بن سکتا ہے۔ یعقوبی کے خلاف ایک مناظرے میں شیلنگ کہتا ہے کہ نظریۂ فطرت پر توحید کی تعمیر ہو سکتی ہے لیکن فلسفۂ تنویر کے عقلی خدا یا عام دینیات کے غیر فطری خدا سے فطرت کے وجود کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ موجودہ متضادات کا ارتفاع ہو سکتا ہے اور اسی سعیٔ ارتفاع کا نام زندگی ہے لیکن مجرد وحدت سے ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ بوہمے کے نقش قدم پر

چلتے ہوئے اس کا یہ خیال ہے کہ وجود کا داخلی اختلاف بدی کا آغاز ہے۔ جب انسان انانیت کے جذبے کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک ایسے ارادے کے زیر عنان ہوتا ہے جس کی اصل تقصد اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ تمام بدی اس ہیولے کی صرف واپس جانے کی کوشش کا نام ہے جس میں سے ترقی کرکے نظام فطرت پیدا ہوا ہے اسی سے سمجھ میں آتا ہے کہ فطرت میں کیوں جابجا ایسے نامعقول اور معیوب عناصر باقی رہتے ہیں جو معین قوانین کے تحت میں نہیں آتے یہ فطرت کے اندر ہیولائے قدیم کا بقایا ہیں۔ لیکن بغیر اختلال و پیکار کوئی وحدت بھی ممکن نہیں۔ بغیر اختلاف کے محبت کا ظہور بھی نہ ہو سکتا۔ اگر خدا بدی کو روک دیتا تو اس کی اپنی شخصیت بھی فنا ہو جاتی بدی کے وجود کو معدوم کرنے میں خدا اپنے وجود کو معدوم کر دیتا۔

شیلنگ کی یہ شاندار تصنیف جس میں گہرے تفکر کے ساتھ تخیل کی بھی آمیزش پائی جاتی ہے فلسفیانہ لحاظ سے یہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وجود کے ایک غیر عقلی پہلو کو تسلیم کیا گیا ہے جس تک شیلنگ کے انداز تعقل کی رسائی نہیں۔ آئیں اس امر کا اقرار مضمر ہے کہ تخیلی فلسفہ اپنی منزل مقصود کو نہیں پہنچ سکتا اسی لئے فلسفۂ انتقاد علم کے حدود قائم کرنے میں حق بجانب تھے اسی لحاظ سے اس فلسفے میں تخیل کے خلاف ایک رد عمل اور موجودیتی انداز پایا جاتا ہے۔ یہ فلسفہ اس لئے بھی دلچسپ ہے کہ اس نے خدا کے تصور کی نسبت ایک نئی بحث پیدا کر دی اور ان شرائط کی تحقیق کی جن کے ماتحت ایک لامحدود ہستی ایک شخصیت متصور ہو سکے۔ بوہمے کے اس اصول کے مطابق کہ اضداد کے بغیر شعور نہیں ہو سکتا خدا کو شخصی تسلیم کرنے کے لئے یہ ایک لازمی شرط ہے کہ اس کی فطرت کے اندر ایک داخلی تخالف کو تسلیم کیا جائے۔ یہ خیال جو بوہمے کے افکار پر مبنی ہے اور جس کا احیا شیلنگ کے فلسفہ میں ہوا اس فلسفیانہ الہیت (Theism) کی بنیاد بن گیا جس کی تکمیل کی کوشش بعد میں بعض سربرآوردہ مفکرین نے کی مثلاً وائسے Weisse نے اپنی تصانیف Das Philosophische Problem der Gegenwart) اور (Philosophischen Dogmatik میں اور بعد ازاں ہرمن لوٹزے

(Hermann Lotze) نے فلسفیانہ الہیت کے اندر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ متخالف جس کا ارتفاع خدا کی شخصیت کے لئے شرط مقدم ہے اس کی ذات کے اندر داخل ہے تو یہ ایک سرسری سی بات رہ جاتی ہے اور نزاع کشمکش حیات ایک ختک زرہ گری سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی شخصی زندگی کا جو تصور ہم قائم کر سکتے ہیں اس میں خود ساختہ نہیں بلکہ خارجی موانع سے دست و گریبان ہونا پڑتا ہے۔ ایسی شخصی زندگی جس کی باطنی قوتیں خارجی حالات سے کبھی بڑھتی ہوئی اور کبھی رکتی ہوئی معلوم نہ ہوں ہمارے لئے ناقابل فہم ہے شیلنگ کے ہاں یہ مشکل خاص طور پر واضح ہوتی ہے اس کے نزدیک خدا کے اندر اعمال ذات یکے بعد دیگرے نہیں آتے اور زمانہ جنگ صلح سے پہلے نہیں ہوتی خدا کی ذات میں اول و آخر کی تمیز نہیں ہے اس کی حیات ایک سرمدی مدور حرکت ہے جس میں سب کچھ بیک وقت پایا جاتا ہے لیکن اس طرح کی کلیت ذات بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہے اس قسم کی سرمدی مدور حرکت کے تصور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا سوائے اس کہ سر میں چکر آ جائے ارنولڈ نے بھی ڈیکارٹ کے اس نظریہ کی تنقید میں کہ خدا آپ اپنی علت ہے اس تصور کے تناقض کو ظاہر کیا تھا۔ وائسے کو یہ بات اچھی طرح معلوم تھی کہ شیلنگ کے اس نظریہ کے اسی حالت میں کچھ معنی ہو سکتے ہیں جب یہ تسلیم کیا جائے کہ زمانے کے اندر خدا کا بھی تاریخی ارتقا ہوا ہے لیکن یہ خیال ہستی مطلق کے تصور کے منافی ہے اور فلسفیانہ الہیت کی مشکل بھی اس سے حل نہیں ہوتی۔

شیلنگ کی فلسفیانہ تخلیق کا نقطۂ انقلاب ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس کے بعد اس کی طبیعت رک گئی ۱۸۰۹ء کی تصنیف کو ختم کرنے کے بعد وہ اپنی قائم کردہ اساس پر فلسفۂ روح کی تعمیر کا وعدہ کرتا ہے بہت سی کوششوں اور زور و شور کے اعلانات کے باوجود اس وعدے کے ایفا کا وقت کبھی نہ آیا۔ اس کی قوت تخلیق بے جان ہو گئی۔ شاید اپنی ذہین اہلیہ کی وفات کی وجہ سے وہ مالیخولیا میں مبتلا ہو گیا لیکن یہ بات بھی یقینی ہے کہ عالم فلسفہ میں

ہیگل کے ظہور و عروج نے شیلنگ کو مزید ترقی سے روک دیا۔ ارلانگن اور میونشن میں اس کا فلسفۂ مذہب خطبات کی شکل میں صورت پذیر ہوتا رہا لیکن اپنے برلن کے حریف غالب پر کچھ تلخ حملوں کے سوا اس کی طرف سے اور کوئی چیز شائع نہیں ہوئی ہیگل کی وفات کے بعد جب اس کے بعض انتہا پسند پیرووں نے جن کو اصحاب شمال (Left wing) کہتے ہیں سٹروس اور فوئرباخ (Feuerbach) کی رہنمائی میں استاد کی تعلیم سے ملحدانہ نتائج اخذ کئے تو بادشاہ فریڈرش ولہم چہارم کے ایما سے جو اصحاب تخیل (Romanticists) سے ہمدردی رکھتا تھا شیلنگ نے اپنے آپ کو ایک فلسفیانہ نجات دہندہ کی صورت میں پیش کیا۔ اب اس سے یہ توقع پیدا ہوئی کہ وہ اب ان افکار کو شائع کریگا جن میں وہ اتنے عرصہ تک منہمک رہا ہے لیکن برلن میں اس کا ظہور بالکل ایک بے معنی بات نکلی۔ اس کا نظریہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوا جو ۱۸۵۴ء میں واقع ہوئی۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے ایک فلسفۂ خرافیات (Mythologie) اور دوسرا فلسفہ وحی (Offenbarung) ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح مذہبی شعور کے ارتقا کے دوران میں زندگی کی متخاصم اور سیماب وشش قوتیں تدریجی موافقت اور مصالحت پیدا کرتی ہوئی روح کی ترقی کا باعث ہوئی ہیں خرافیات سے عیسائیت تک اور عیسائیت سے آزاد مذہب تک ایک ہی قسم کا عمل ارتقا ہے۔ اس کے بیان کی تفصیلات کچھ دلچسپ نہیں شیلنگ مذہبی تاریخی واقعات کو بھی اپنی مرضی سے اسی طرح ڈھال لیتا تھا جس طرح کہ ایام شباب میں وہ فطری سائنس کے معاملے میں بے تکلفی برت چکا تھا لیکن آخری عمر کے خیالات میں وہ جرأت پرواز اور تخئیلی انداز نہیں پایا جاتا جو اس کی پہلی تصانیف کا طغرائے امتیاز تھا۔

اور حقیقت کے مختلف عوالم پر نظر غائر ڈالنے کے بعد ہم سے اس کا بعد اور اجنبیت رفع ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ انسان کی نظر کے سامنے ایک بعید نصب العین معلوم ہوتا تھا وہ درحقیقت اشیار کا عین جوہر ہے۔ گوئٹے جو کچھ فوسٹ کے دوسرے حصے میں بیان کرنا چاہتا تھا یعنی حقیقی تجربہ اور راست عملی کے ذریعے سے حاصل کردہ حقیقت کے ساتھ موافقت وہی ہیگل کو فلسفۂ انتقاد اور تخئیلیت کے مقابلے میں اپنے نظام فلسفہ میں ظاہر کرنا مقصود تھا۔ یہ متوازیت ایک اور لحاظ سے بھی صحیح ہے۔ ہیگل کے فلسفے کی تفصیلات اور ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف عبورات اسی قدر عسیر الفہم ہیں جس قدر کہ فوسٹ کے دوسرے حصہ میں ہیں۔

ہیگل کی تصانیف کے مطالعہ کرنے والے پر شروع ہی سے نہ صرف اس کے مجرد تصورات بلکہ کثرت مصطلحات سے کسی قدر پریشانی طاری ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص ان خارجی موانع پر غالب آجائے تو اس کو ایک اور خصوصیت معلوم ہوگی جو رفتہ رفتہ نظر کش ہوتی جاتی ہے اور جس پر نگاہ جمائے رکھنا لازمی ہے اگر ہم تاریخی صحت کے ساتھ ہیگل کی حکمت کے خط و خال کا نقشہ کھینچنا چاہیں۔ وہ خصوصیت یہ ہے کہ اس کو روحانی زندگی کی تمام صورتوں اور تمام درجوں سے گہری دلچسپی ہے۔ اس کے تخئیلی اسلوب اور تجریدی بیان کے باوجود ہیگل کی طبیعت واقعیت پسند تھی۔ زندگی کی معروضی قوتوں میں پورا انہماک اس کی فطرت کا ایک زبردست تقاضا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ تمام کثرت و ثروت حیات پر تفکر کر کے اس کو فکری شکل میں تحویل کرے۔ فکر میں تحویل ہونے کے لئے یہ لازمی تھا کہ تمام مافیہا حیات ایک ایسے نظام فکر میں بیان ہو جس کے تمام عناصر آپس میں اسی طرح مربوط ہوں جس طرح کہ وجود کے مظاہر منضبط ہوتے ہیں جن میں سے کسی ایک جزو کی جنبش کل کے اندر ارتعاش کا باعث ہوتی ہے۔ ہیگل کو یقین تھا کہ اپنے مخصوص منطقی طریقے سے وہ اس قسم کا دائرۂ فکر قائم کر سکتا ہے لیکن تصحیک تقدیر سے جس طریقے سے وہ اس مقصود تک پہنچنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے

اس کے افکار کوئی ایسی بنیاد قائم نہ کرسکے جو اس ابدی اہمیت کی ضامن ہو جس کے وہ مستحق تھے۔

ہیگل ۲۷ راگست ۱۷۷۰ء کو سٹٹگارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا اس نے ٹیوبنگن (Tubingen) میں دینیات کی تعلیم حاصل کی شیلنگ بھی جو اس سے پانچ سال چھوٹا تھا اس زمانے میں وہیں پڑھتا تھا۔ دینیات کے علاوہ وہ طبیعیات اور فلسفہ بھی پڑھتا تھا کانٹ اور روسو دونوں کا فلسفہ اس کے لئے خاص طور پر دلکش تھا علاوہ ازیں عنفوان شباب ہی میں اس کو سیاسیات سے خاص دلچسپی تھی اور اپنے دوست ہولڈرلین (Holderlin) کی طرح قدما کے ادب عالیہ کا بھی وہ شروع ہی سے مداح تھا۔ شہر برن میں ایک خاندان میں بحیثیت اتالیق رہتے ہوئے اس نے اپنا مطالعہ جاری رکھا۔ اس زمانے میں فلسفۂ مذہب پر لکھے ہوئے مضامین سے ایک بین عقلیتی میلان مترشح ہوتا ہے۔ اس نے برن کے نظام فینانس کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاسیات سے اس کی دلچسپی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اپنے دوست شیلنگ کی تصانیف اس کو حیرت انگیز معلوم ہوئی تھیں اور اپنے آپ کو وہ ابھی تک فقط ایک طالب علم اور متلاشی حقیقت سمجھتا تھا۔ پہلے پہل فرانک فورٹ کے قیام کے دوران میں اس کو ایک آزاد مفکر کی حیثیت حاصل ہوئی جہاں وہ ۱۷۹۶ء سے ۱۸۰۰ء تک ایک خانگی اتالیق کی حیثیت میں رہا لیکن یہاں پر اس کو پہلے سے بہتر حالات اور موافق تر اسباب حاصل تھے یہیں پر اس کا فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ ۲۔ نومبر ۱۸۰۰ء کے ایک خط میں وہ شیلنگ کو لکھتا ہے۔ کہ اب وقت آگیا ہے کہ میرا جوانی کا نصب العین ایک نظام فکر کی صورت اختیار کرے یہ الفاظ اس کی شخصیت اور اس کے فلسفہ دونوں کی خصوصیت کے مظہر ہیں اس نصب العین کی حقیقت ہیگل کی اس زمانے کی یادداشتوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ جن کو پہلے روزن کرانتز (Rosenkrantz) نے شائع کیا (Hegel's Leben Berlin 1840) اور اس کے بعد ہائم (Haym) نے (Hegel und Seine Zeit Berlin 1857)

اپنے مطالعہ خصوصاً تاریخ سیاسیات اور تاریخ مذہب کے مطالعہ سے وہ ان قوموں اور ان زمانوں کا مداح تھا جن میں لوگ ایسے افکار عظیمہ میں شترک زندگی بسر کرتے تھے جو ان کے لئے جوہر حیات پے منکشف تھے۔ یونانیت اور عیسائیت دونوں میں یہ خصوصیت پائی جاتی تھی۔ ان تہذیبوں میں کوئی شخص اپنے آپ کو ایک منفرد ہستی نہیں سمجھتا تھا جو کل سے منقطع ہے وہ کائنات کے بالمقابل ایک حریف و نقاد نہیں تھا بلکہ جوہر حیات سے تقویت حاصل کرتا اور اس میں پوری طرح منہمک رہتا تھا۔

لیکن یہ ہم آہنگی کے زمانے گزر گئے۔ زمانۂ سلف کی پرجوش مداحی میں ہیگل بھی ہولڈرلین کا ہم نوا تھا (اس نے ایک نظم الوئیسس (Eleusis) میں ان جذبات کا اظہار بھی کیا ہے) اور از منۂ متوسط کے تصوف کا بھی بڑے ذوق سے مطالعہ کرتا تھا لیکن اس کو یہ دعوکا کبھی نہیں لگا کہ یہ زمانے واپس آسکتے ہیں۔ وہ جس نصب العین کے تحقق کا منتظر تھا وہ یہ تھا کہ روحانی زندگی ایک نئی صورت اختیار کرے۔ اپنے زمانے کے نفسی انتقادی عقلیتی اور انقلابی میلانات سے وہ ایسا ہی بیزار تھا جیسا کہ فشٹے نے اپنے آپ کو (Grundzugen des gegenwartigen zeitalters) (خصوصیات زمانۂ حال) میں ظاہر کیا اور یہ اضطرار تمام تخیلی تحریک کے اندر پایا جاتا ہے لیکن اس خواہش سے کہ نصب العین کو ایک نظام کی صورت اختیار کرنی چاہیئے ہیگل کا مطلب یہ تھا کہ انتقادی فلسفی کی بے مقصد تلاش اور تخیلیت کے متلون انداز کی جگہ ایک مکمل اور مربوط نظام فکر قائم ہونا چاہئیے۔

لیکن اس قسم کے نظام کی طرف عبور کرتے ہوئے ایک خطرہ اور مشکل یہ ہے کہ نصب العین ایک لامحدود افق اور لا متناہی نظر گاہ ہے لیکن ایک نظام فکر ایک مربوط اور مکمل توجیہ ہے اسی لئے اکثر یہ واقع ہوتا ہے کہ نصب العین کو ناجائز طور پر حقیقت موجودہ کے مطابق بنا لیا جاتا ہے۔ یا حقیقت کو توڑ مروڑ کر نصب العین کے موافق ثابت کیا جاتا ہے۔ ہیگل کے نظام میں یہ دونوں نقص پائے جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو وہ نصب العین کا انکشاف بتاتا ہے وہ

اکثر تصوریت کے اغراض کے لئے پہلے ہی بارہا اس کے ہاتھوں میں ڈھل چکی ہوتی ہے اسی لئے یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کا تمام نظام تخئیلیت (Romanticism) کی سرزمین میں سے پھوٹتا ہے۔

سنہ ۱۸۰۱ء میں ہیگل ژینا میں پروفیسر ہوگیا۔ جب سے رائن ہولڈ کانٹ کے فلسفے کا حامی بنا جامعۂ ژینا فلسفیانہ تحریک کا مرکز ہوگیا۔ شیلر فشٹے اور شیلنگ یہیں پر علمی کام کرتے رہے اور اسی زمانے میں ہربارٹ اور فریس یہاں تعلیم حاصل کر رہے تھے۔

کچھ عرصے تک ہیگل اور شیلنگ اکٹھے کام کرتے رہے دونوں ملکر ایک مجلّہ شائع کرتے تھے جس میں ہیگل اس فلسفۂ تفکّر (Reflection) کے خلاف مناظرانہ بحثیں فلمبند کرتا تھا جو موضوع اور معروض کی مطلق وحدت کے تصور تک نہیں پہنچ سکتا اور ہر شئے کو اس تصور وحدت کی روشنی میں نہیں دیکھ سکتا (اس انتقاد کا ہدف خاص طور پر کانٹ فشٹے اور یعقوبی تھے) لیکن یہ ساتھ جلدی ٹوٹ گیا کیونکہ ان دو مفکرین کی ذہنیت ایک دوسرے سے بہت مختلف تھی۔ شیلنگ نہایت قوی الفہم مفکر تھا اور اس کی طبیعت وجدانات اور پر مغز اشارات سے لبریز تھی لیکن وہ صبر اور اطمینان سے تفصیلات میں کام نہیں کر سکتا تھا۔ تمام دوران شباب میں وہ بڑی سرعت سے ایک نقطۂ نظر کو اختیار کرتا اور پھر یک بیک کچھ عرصے کے بعد اس کو ترک کر دیتا اس کے برخلاف ہیگل کی طبیعت میں افکار کا ارتقا دیر میں ہوتا تھا لیکن جب اس نے ایک مرتبہ سنہ ۱۸۰۰ء میں اپنے نظام کے موٹے موٹے خط و خال کا خاکا کھینچا تو اس کے بعد اس کو کبھی نہیں بدلا اور جس طریق تحقیق کو وہ صحیح سمجھتا تھا اس پر کاربند ہو کر تمام عمر اس کی تکمیل میں صرف کر دی۔ فلسفۂ تفکّر سے وہ اس لئے الگ ہوگیا کہ وہ نفس اور وجود کی ثنویت کی تعلیم دیتا ہے شیلنگ کو اس نے اس کے افکار کی ہیولانی کیفیت اور اسلوب تحقیق کے تذبذب کی وجہ سے چھوڑا اس قطع تعلق کا اظہار اس نے سنہ ۱۸۰۷ء میں (Phänomenologie des Geistes) (علم مظاہر روح) کے دیباچے میں کیا۔ اس میں وہ کہتا ہے

کہ شیلنگ کے فلسفے میں ہستیِ مطلق ایک شب تار کی طرح ہے جس میں ہر گائے سیاہ رنگ کی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی وحدت اور عینیت میں تمام امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شیلنگ اختلافات کو تسلیم کرتا ہے کیونکہ وہ قطبیت یا دوئی کے اصول کا قائل ہے لیکن اس کے ہاں یہ امتیازات محض اضافی تفرقوں پر مبنی ہیں ان میں حقیقی ارتقا کا حق ادا نہیں ہوتا۔ شیلنگ ایک ایسے مصور کی طرح ہے جس کی رنگ دانی میں صرف دو رنگ ہیں اور اس کو یقین ہے کہ انہیں دو رنگوں سے وہ ہر چیز کی تصویر کھینچ سکتا ہے۔ اصل نکتہ جو قابل تحقیق و ثبوت ہے وہ یہ ہے کہ وجود کے مختلف عناصر و مراتب کس طرح ایک باطنی لزوم سے ایک دوسرے میں ظہور کرتے ہیں۔ تمام اشیاءِ عالم کے اس باطنی ربط ہی سے ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ ہستیِ مطلق کوئی بے جان وحدت نہیں بلکہ ایک عمل ہے ایک حیات ہے ایک روح ہے۔ ہیگل یہاں اپنے منطقی طریقے کے دعاوی کو پیش کر رہا ہے جس کے اندر اس کا تمام نظام مضمر ہے جیسا کہ ہم ابھی بیان کرینگے۔ اس کی تصنیف علم مظاہرِ روح اس نظام کی تمہید ہے۔ اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح معمولی شعور مختلف مدارج میں سے ترقی کرتے ہوئے تفکری شعور یا علم تک پہنچتا ہے۔ صداقت نہ کوئی ہستیِ بے حیات یا جوہر محض ہے اور نہ محض نفسیت ہے بلکہ دونوں کی وحدت ہے۔ اب یہ علم سہولت سے انفرادی شعور کو حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ روحِ عالم نہایت صبر سے اس اہم کام کو انجام دینے کے لیئے تاریخِ عالم کے مختلف مدارج میں سے گزری ہے اور اس نے ہر فرد میں اپنے تمام مظروف کی صورت بندی کی ہے۔ اس لاثانی تصنیف میں جس سلسلۂ ارتقا کو بیان کیا گیا ہے۔ وہ فرد اور نوع دونوں کی نسبت یکساں طور پر صحیح ہے وہ نفسیات فرد بھی ہے اور تاریخ تہذیب نوع بھی اور اس کے بیان میں دونوں کا تار و پود اس طرح مل گیا ہے کہ اکثر یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسی چیز مراد ہے۔

جرمنیا کی لڑائی اور اس کے متعاقب حالات نے ہیگل کو مجبور کیا کہ وہ جنوبی المانیا کی طرف چلا جائے وہ فلسفیانہ تفکر میں اسقدر منہمک تھا کہ یہ حادثہ اس کے اندر حب وطن کے جذبے کو مشتعل نہ کر سکا۔ اس لڑائی سے

ایک روز پہلے جب بادشاہ معائنۂ فوج کے لئے نکلا تو اُس نے فلسفیانہ ذوقِ تجسس سے اُس کو دیکھا اور محسوس کیا کہ "روحِ کائنات گھوڑے پر سوار ہے" وہ اپنے آپ کو محض ایک ناظر سمجھتا تھا جو تاریخ عالم کے ایک ناٹک کا تماشہ کر رہا ہے جس کا مقصد بس یہی ہے کہ اُس کو ایک گوشۂ تنہائی فکر آرائی کے لئے میسر آجائے کچھ عرصہ اُس نے بامبرگ میں ایک پرچے کی ایڈیٹری میں گذارا اس کے بعد وہ نیورنبرگ میں ایک مدرسے کا صدر ہوگیا (۱۸۰۸ - ۱۸۱۶) اس نے اپنی بڑی تصنیف (Wissenschaft der Logic) علم منطق، یہیں سے شائع کی جس میں تمام علمی تصورات کا استخراج منطقی طریقے سے کیا گیا ہے۔ (۱۸۱۲ - ۱۸۱۶) فطرتی طور پر اُس کی یہ خواہش تھی کہ دوبارہ کسی جامعہ سے اُس کا تعلق ہو جائے ۱۸۱۶ء سے ۱۸۱۸ء تک وہ ہائیڈلبرگ میں پروفیسر رہا جہاں اُس نے قاموس علوم فلسفیہ (Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften) شائع کی۔ اپنی عمر کے آخری سال اس نے جامعۂ برلن میں گزارے جہاں ۱۸۲۱ء میں اس کی کتاب (Grundlinien der Philosophie des Rechts) (فلسفۂ قانون کا خاکہ) شائع ہوئی برلن کے زمانے میں اُس کا اقتدار اوج پر تھا اُس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس کے نظام فلسفہ میں ایسی وسعت اور پرواز تھی کہ وہ اپنے زمانے کی روحانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہوسکتا تھا۔ اس لئے کثرت سے لوگ اُس کے قائل ہوگئے اور ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کے فلسفۂ قانون اور فلسفۂ مذہب میں قدامت پسندی کا جو عنصر تھا وہ ارباب حل و عقد کو مفید مطلب معلوم ہوتا تھا۔ جرمنی کے اندر یہ زمانہ وفاشدہ سیاسی وعدوں اور یادریانہ ردعمل کا زمانہ تھا لیکن ہیگل کی تعلیم کے مطابق اُس وقت کا دین قائمہ اور قانون مروجہ نصب العینی صداقت کا نمونہ تھا ہیگل کی تعلیم کے اُس میلان کا اظہار خواہ کیسے ہی ناگوار طریقے سے ہوا ہو خصوصاً ان لوگوں پر حملہ کرتے ہوئے جو اُس وقت صاحب اختیار لوگوں کے مخالف رائے رکھتے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی قدامت پسندی اُس کی تصوریت کا نتیجہ تھی۔ اس کو اس بات کا کامل

یقین تھا کہ تصور کوئی اتنا کمزور نہیں کہ فطرت اور مملکت کو اپنے مطابق نہ ڈھال سکے۔
"فطرت کی نسبت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ فلسفہ اُس کو ویسے ہی سمجھنے کی کوشش کرے
جیسی کہ وہ ہے فطرت کی حکمت خود اُس کے اندر پنہاں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ
فطرت خود معقول ہے اور علم کا یہ کام ہے کہ اس کی عقل موجودہ کو سمجھنے کی کوشش
کرے لیکن عام طور پر اخلاقی عالم اور مملکت جو حقیقت میں عقل کی ایک خود
شعوری صورت ہے، اتفاقی اور ہیولائی خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا
ہے کہ روحانی عالم کو خدا نے یونہی اتفاق و حوادث کے حوالے کر رکھا ہے"
اسی اعتقاد کی وجہ سے ہیگل کو ان لوگوں پر بہت غصہ آتا تھا جو یہ سمجھتے ہیں
کہ "تاریخی ارتقا سے عقل نے مملکت میں جو صورت اختیار کی ہے وہ اس میں اپنی
جانب سے اصلاح و اضافہ کر سکتے ہیں" اس امر میں ہیگل اس نام نہاد تاریخی گروہ
سے بہت قریب ہے جس کے نزدیک تنظیم حقوق تاریخ کا کام ہے اور انفرادی
تفکر و ارادہ سے ماورا ہے۔

وہ یہاں تک کہتا ہے کہ فلسفہ ہمیشہ اصلاح عالم کے لئے بہت دیر میں
پہنچتا ہے فکر ارتقائے عالم کی آخری پیداوار ہوتی ہے جب غور و فکر شروع ہو تو
اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ ایک تاریخی انداز حیات ختم ہو چکا ہے "بوم منروا
(The Owl of Minerva) طائر حکمت اس وقت پر افشاں ہوتا ہے جب
کسی ایک دور زندگی کا آفتاب غروب ہو چکتا ہے" ہیگل کی قدامت پرستی
کے لحاظ سے تجربی اصول تحقیق اس کے لئے جسقدر اہم ہونا چاہئے تھا۔
ویسا نہ ہوا کیونکہ اگر تفکر ہمیشہ کسی انداز وجود کے بعد میں آتا ہے اور کسی نئی
چیز کی پیش بینی نہیں کر سکتا تو خالص فکر یا منطقی طریقے سے صداقت کا تلاش
کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔

ہیگل نے ۱۴ر نومبر سنہ ۱۸۳۱ء کو ہیضہ میں مبتلا ہو کر وفات پائی اس کے کچھ
سال بعد اس کے شاگردوں نے اس کی تصانیف کا مجموعہ شائع کیا جو ایک حد
تک اُس کے خود نوشتہ درسوں کی قلمی یادداشتوں سے مرتب کیا گیا۔

منطقی اسلوب

(THE DIALECTICAL METHOD)

منطق (Dialectic) سے ہیگل کی مراد (۱) ہمارے تمام افکار کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے ہر جزئی فکر لازماً دوسرے فکر میں عبور کرتا ہے۔ (۲) وہ صفت اشیا جس کی وجہ سے ہر جزئی شئے تمام دیگر اشیا سے ایک لازمی تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس کے نزدیک جس طریقے سے فکر صداقت تک پہنچتا ہے وہ عین وجود کا بلا واسطہ مظہر ہے جب ہم ہستی کی نسبت سوچتے ہیں تو ہستی ہمارے اندر اپنی ذات پر نگاہ ڈالتی ہے۔

(۱) چونکہ ہر تصور محدود ہوتا ہے اس لیے منطقی فکر میں وہ اپنی ضد یا نفی کی طرف عبور کرتا ہے کسی تصور پر پوری طرح فکر کرنا اس کی تنسیخ کا باعث ہوتا ہے لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ایک معین و محدود پہلو کی نفی ہوئی ہے تمام وجود کی نفی نہیں ہوئی۔ نفی کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک نیا تصور ظہور میں آگیا ہے لیکن چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا مثبت تصور نفی شدہ تصور کے تعلق سے متعین ہوا ہے اور اس کی یاد اس میں باقی ہے اس لیے یہ پہلے تصور سے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ جدید تصور میں پہلا تصور مرتفع ہو کر ایک وسیع تر وحدت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اضداد کی وحدت اثبات اور نفی دونوں سے بلند تر ہوتی ہے منطق کی تمہید میں ہیگل کہتا ہے کہ "اسی طرح سے تصورات اپنا مسلسل نظام قائم کرتے جاتے ہیں اور بتدریج تکمیل کی طرف بڑھتے ہیں بغیر اس کے کہ باہر سے کوئی قوت ان میں مداخلت کرے۔

ہیگل کا نظام اسی طرح تثلیثوں میں ترقی کرتا ہے جس میں ایک تصور اور اس کی ضد دونوں کی نفی ہو کر وحدت اضداد پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بلند تر

وحدت اثبات اور نفی دونوں پر حاوی ہوتی ہے۔ اور پھر اس وحدت پر نئے سرے سے نفی کا عمل ہوتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے۔ اگر ہم مجرد ترین تصور یعنی تصور وجود سے شروع کریں تو وہ فوراً عدم کے تصور کی طرف عبور کرتا ہے کیونکہ خالص غیر مشخص اور بے تعین وجود عدم کے مرادف ہے۔ لیکن ان دونوں تصورات کی وحدت سے تکون (ہونا) یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ ہونے کے عمل میں وجود بھی ہے اور عدم بھی اس لئے کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کا نام ہے اس طرح ہونے کا تصور صفات کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو پیدا ہوتی اور مسوخ ہوتی ہیں۔(۲) لیکن یہ ترقی کوشش منطق وجود کے ارتقائے ذات کی مظہر ہے۔ ہمارے تفکر کی حرکت میں خود نبضِ حیات کا زیر و بم پایا جاتا ہے۔ ہر محدود مظہر اپنی محدودیت کی وجہ سے اپنے سے خارج کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت اعظم کا جزو ہے۔ اپنی منطق کی وجودی صداقت کو ثابت کرنے میں دو قسم کے تجربات ہیگل کے مدنظر ہیں جیسا کہ تفصیلاً میں اس کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے۔ اول تو یہ ہے کہ اضداد ایک دوسری کی طرف عبور کرتی ہیں مثلاً تقابل اور تضاد کا نفسیاتی اثر موت و حیات اور نور و ظلمت کا زیر و بم (نہایت تیز روشنی بھی مطلق ظلمت کی طرح نظارہ سوز ہوتی ہے) اسی طرح اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ حقوق پر اڑے رہنے سے سخت حق تلفی پیدا ہو جاتی ہے۔ ترقی کے اوج کمال پر زوال شروع ہو جاتا ہے ہیگل نے ہر کمالے را زوالے کے اصول پر فطرت اور تاریخ دونوں کی توجیہ کی کوشش کی۔ دوسری بات جو اس کے اصول کا جوہر ہے وہ یہ ہے کہ ارتقا میں بعد کے مدارج پہلے مدارج سے متعین ہوتے ہیں۔ بچپن کی معصومیت تنگ فکر اور جذبے کی بیتابی سے مسوخ ہو جاتی ہے لیکن یہ تہذیبی آگ خامیوں کو دور کر کے سیرت کو متوافق اور پختہ بنا دیتی ہے اور بچپن کی سادگی اور بے ساختگی اعلیٰ تر صورت میں نمودار ہو جاتی ہے۔ پودے کے وجود میں آنے کے لئے تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے لیکن تخم کا تمام جوہر پودے کے اندر زیادہ ارتقا یافتہ صورت میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں ہیگل اپنے اس اعتقاد

کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں اور قوتیں کسی طرح فنا نہیں ہوتیں۔ ہیگل اپنی متصوفانہ زبان میں وہ اس کو یوں ادا کرتا ہے کہ روح عالم کے حافظے میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فنا و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی ہے۔ اصلی جوہر معدوم نہیں ہوتا۔ ہیگل سے پہلے قوت و قیمت کے تحفظ کی روحانی عالم پر اطلاق کرنے کی کبھی اتنی عظیم الشان کوشش نہیں کی گئی۔ وہ نقطۂ انقلاب جس پر پہنچ کر ہیگل کے نصب العین نے ایک نظام کی صورت اختیار کی، اسی راسخ اعتقاد پر مشتمل تھا کہ تمام ہستی بقائے خیر (Conservation of value) کا مظہر ہے جب تک نصب العین اور حقیقت موجودہ میں فرق کیا جائے تب تک یہ گمان باقی رہتا ہے کہ شاید نصب العین معدوم ہو جائے خواہ عنصری قوتیں دوسری صورتوں میں موجود رہیں۔

منطقی اسلوب کی تہ میں بہت اہم تصورات پائے جاتے ہیں لیکن سب سے اہم بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے تحلیلی فلسفہ نے ایک مخصوص آزادانہ اسلوب پیش کیا جس کے مطابق خالص نظری عقل اپنے اندرونی قوانین سے اپنا تار و پود بنتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ ہیگل کی منطق کانٹ کی تنقید عقل نظری کا پہلا قوی جواب ہے اگر ہیگل کا نظریہ صحیح ہے تو کانٹ جس مسئلے کو ناقابل حل سمجھتا تھا، یعنی فکر کے ذریعے سے حقیقی وجود کا علم حاصل کرنا وہ حل ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ نفی ایک خالص منطقی عمل ہے جو ہمیشہ ہمارے اختیار میں ہے اس لئے اگر ہیگل صحیح ہے تو ہم بغیر تجربے کی مدد کے ہر طرف فکر کا جال تن سکتے ہیں کیونکہ اسطرح ہر تصور سے نئے ایجابی تصور پیدا ہو سکتے ہیں مگر بدقسمتی سے یہ کام آسان نہیں اگرچہ نفی اور نفی بر نفی ہماری قدرت میں ہے لیکن نفی کی نفی سے ہم پھر پہلے اثبات پر پہنچ جاتے ہیں جیسے -(-۲) سے کوئی نیا عدد حاصل نہیں ہوتا۔ اگر نفی الف کی نفی سے ہم پھر الف پر نہ پہنچوں بلکہ اس سے ب حاصل ہو جائے تو بلاشبہ خالص نظری فکر سے صداقت بافی ہو سکتی ہے۔ ہیگل کے منطقی طریقے سے ہمارے اساسی تصورات کی حقیقی تنظیم نہیں ہوتی درحقیقت ہیگل، زبردستی سے تمام تجربی مواد کو اپنی تثلیث

کے سانچوں میں ڈھالا جاتا ہے۔

ہیگل کا منطقی اصول فشٹے کے اصولِ تضاد (Antithetical Method) کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے لیکن فشٹے اس سے اچھی طرح واقف تھا کہ متضاد حد (ایک منفی قضیے کی صورت میں) مثبت حد سے اخذ نہیں ہو سکتی۔ اس کے نزدیک متخالف قضایا تجربے کو بیان کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ ہر قضیہ وجود پر فکر کا ایک تازہ حملہ ہوتا ہے اور ترکیب ان قضایا کو متحد کرنے کا نام ہے۔ جدید ترکیبی اثبات ہمیشہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے لیکن ہیگل کا خیال ہے کہ منفی قضیہ بغیر تجربے کی مدد کے مثبت قضیے سے قابلِ اخذ ہونا چاہیے۔ فشٹے کے اصولِ تضاد کی طرح شیلنگ کا اصول تقوی و سلبِ قوت (Polentialising or depolentialising method) بھی ہیگل کے منطقی اصول کا پیشرو ہے۔

نظریۂ عالم کی خالص تصوریتی تعبیر کی کوشش ہیگل میں آکر انجام پذیر ہوئی۔ تاریخ نے اس کا وہی حشر کیا جو اس کے منطقی طریقے کے مطابق اس کا ہونا چاہیے تھا جب ایک مرتبہ یہ نکتہ اچھی طرح سمجھ میں آ گیا کہ کامل تخیلی تصوریت کا تضمن کیا ہے تو فکر نے اپنا رخ دوسری راہوں کی طرف پھیر لیا اور تحقیق کے نئے طریقے استعمال کرنے لگا۔

(ج) ہیگل کا نظام

اس کی منطق کے اساسی اصول کے مطابق اس کا نظام بھی تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں منطق ہے جو ہیگل کے نزدیک محض صورِ فکر کا نظریہ نہیں بلکہ وجود کے اساسی سرمدی افکار کا بیان ہے وہ خود بھی لوغوس (Logos) کو تکوین و تنظیم عالم کی اصل قرار دیتا ہے۔ عالمِ فطرت اور عالمِ روح دونوں میں قوانین و افکارِ عامہ حکمران ہیں جن کو منطق مجرد صورت میں پیش کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ کسطرح ایک تصور دوسرے تصور میں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام کا دوسرا حصہ فلسفۂ فطرت پر مشتمل ہے جس میں مشکوک ہستی کو

منطقی تجرد کی صورت میں نہیں بلکہ خارجیت، یعنی زمان و مکان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ لازمی تھا کہ منطق سے فلسفۂ فطرت کی طرف عبور منطقی لزوم سے عمل میں آئے۔ ہیگل کے اسلوب میں یہ ایک نہایت مشکل مقام ہے۔ یہ عبور ایک لحاظ سے فطری طور پر واقع ہوتا ہے کیونکہ جس تجرید پر منطق کی تعمیر قائم کی گئی تھی وہ منسوخ ہو جاتی ہے اور مفکر پھر ان تجربات کی طرف رجوع کرتا ہے جن سے اس نے منطق کے اندر تصورات کی تجرید کی تھی۔ اس کے فلسفۂ فطرت کی نسبت یہ سچ کہا گیا ہے کہ وہ ہیگل کے نظام کا "شرمناک حصہ" ہے۔ نیچرل سائنس کے تصورات کی بحث میں ہیگل شیلنگ سے بھی زیادہ بے اصول ہے اور جو جی چاہتا ہے لکھ ڈالتا ہے۔ اس سے پہلے شیلنگ نے کیپلر کو اس کے اسرار ہیئت اور گوئٹے کو اس کے نظریۂ رنگ کی وجہ سے نیوٹن سے بہتر قرار دے چکا تھا۔ ہیگل نے اسی سمت میں اور آگے قدم بڑھایا۔ یہ فطرت کے میکانکی تصور کو دبا دینے کی میکانکی کوششیں تھیں، جن میں اس یقین انقلاب کو نظر انداز کر دیا گیا تھا جو کیپلر کے خیالات میں واقع ہوا تھا۔ ہیگل بھی شیلنگ کی طرح قوی و صورِ فطرت کی تنظیم اس طرح سے کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہو کہ کسطرح فطرت نے درجہ بدرجہ محض خارجیت سے روح کی باطنیت تک ترقی کی ہے۔ نہایت اہم منازل تین ہیں میکانیت طبیعیت اور عضویت۔ لیکن شیلنگ کی طرح ہیگل کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ مدارج وقت میں یکے بعد دیگرے نہیں آئے۔ ہیگل صاف الفاظ میں کہتا ہے (قاموس ۲۴۹)

"فطرت ایک نظام مدارج ہے جس میں ایک درجہ دوسرے درجہ سے بالتبع لازم آتا ہے لیکن اس طرح سے نہیں کہ ایک درجہ دوسرے درجے کو پیدا کرے۔ یہ مدارج فقط اس باطنی تصور کے لحاظ سے ہیں جو فطرت کا جوہر ہے۔ تبدیلی ہیئت صرف تصور میں واقع ہوتی ہے اور اسی کے اندر تغیر کا نام ترقی ہے۔ مفکر کو چاہیئے کہ ایسے ہیولانی اور بے معنی خیالات کو کہ پودے اور جانور پانی سے پیدا ہوئے ہیں اور حیوانات کی اعلےٰ انواع ادنےٰ انواع سے ترقی کرتے بنی ہیں بکقلم خارج کر دے۔" یہ اقتباس

ارتقا کے تصوریتی نظریہ کا ایک اختصاصی بیان ہے جس میں ایک فطری نوع کا دوسری فطری نوع سے میکانکی استخراج تصور کی ذاتی فعلیت کے لئے باعث ہتک شمار ہوتا ہے۔
ہیگل کے نظام کا تیسرا حصہ فلسفۂ روح (Geistesphilosophie) ہے۔ فطرت کے اندر تصور خارجیت کی صورت میں ظاہر ہوا تھا اب اس کی تنسیخ سے وہ باطنیت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اب باطنیت اور زمان و مکان سے آزادی، فطرت کی مادی تقسیم پذیری اور امتداد کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس عبور میں بھی منطقی لزوم کے ثبوت میں دقت پیش آتی ہے لیکن اصولاً شعوری زندگی کی پیدائش کا مسئلہ ہیگل کے لئے کچھ مشکل نہیں کیونکہ وہ تصور یعنی روح کو فطرت کا اصلی جوہر سمجھتا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ درحقیقت شروع سے آخر تک فلسفۂ روح ہی ہے جس طرح مادیت میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ہر شئے کی اصل کو مادہ ثابت کیا جائے اسی طرح اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تصور یا روح کو تمام مظاہر کا جوہر قرار دیا جائے۔ اسی وجہ سے کہ ہیگل کے نظام میں تمام موجودات کو معقولات مجردہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور رفتار فکر کو قانون کائنات بنا دیا گیا ہے اس کے ایک شاگرد ارڈمن نے اس نظام کو ہمہ منطقیت (Panlogismus) کہا لیکن یہ تنقید فقط اس کی صورت بیان کی نسبت صحیح ہے۔ اس کے ایک اور شاگرد روزن کرانتز نے اس کو فلسفۂ روح کے نام سے موسوم کیا اور اس کا خیال حقیقت سے قریب تر ہے۔ منطقی طریقے کا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ تمام اشیاء کائنات کا باہمی ربط ذہن کے افکار کے باہمی ربط کے مرادف ہے اور تمام اشیاء کی کلیت ذہن کی کلیت کی طرح ہے۔ جوہر ہستی کی نسبت یہی قول صحیح ہے کہ ہر شئے روح ہے اور روح ہر شئے ہے۔ کائنات کا اصول ترکیب یہاں پر اصل کائنات بن گیا ہے۔
ہیگل کے نظام کے موافق فلسفۂ روح بھی فلسفۂ فطرت کی طرح تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ذاتی نفس سے بحث کرتا ہے (جس کے اندر روح شعور اور عقل کا ایک تدریجی سلسلہ ہے) یعنی انفرادی ذہن کی روحی زندگی ہے جسے جدید تقسیم کے لحاظ سے نفسیات کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد معروضی نفس ہے یعنی روحانی زندگی

کی عمرانی شکلیں اور تاریخی ادارات۔ قانون اخلاق کہنے کی اخلاقی زندگی تمدنی جماعت مملکت سب اس میں داخل ہیں (یعنی انفرادی اخلاق سے الگ کر کے اجتماعی اخلاقیات) ذاتی اور معروضی روح کی اعلےٰ وحدت روح مطلقہ ہے جو تمام ہستی کی روحی زندگی کی کلیت ہے جہاں روح کا خاص حلقہ ہے جہاں ایک فرد میں اور اُس ہستی میں جو اُس کی قیوم ہے کوئی فرق نہیں رہتا۔ فن لطیف، مذہب اور تخیلی فلسفہ نفس مطلقہ کی شکلیں ہیں۔

اس منطقی جادہ پیمائی کی آخری منزل انسان کی روحانی زندگی ہے۔ کیونکہ ہم اس سے بہتر صورت سے واقف نہیں لیکن اس بارے میں ہیگل کا بیان کسیقدر مبہم ہے اگرچہ فن لطیف، مذہب اور فلسفہ سعیٔ انسان کی صورتیں ہیں لیکن ہیگل ان کو روح کائنات کی صورِ حیات سمجھتا ہے۔ فلسفۂ فطرت میں نہایت سادہ لوحی سے وہ اس کو تسلیم کر لیتا ہے کہ ان صورِ حیات کا تحقق کائنات کے ایک خاص مقام پر ہوا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سیارے سورج کی نسبت کامل تر ہیں اور زمین تمام سیاروں میں اکمل ہے اکمل کے معنی یہاں یہ ہیں کہ اس میں روحانی زندگی کے پیدا کرنے کی بہترین قابلیت ہے۔ لیکن اگر روحانی زندگی کا خاص مقام ہی زمین ہے تو باقی کائنات کا کیا مصرف ہے؟ اس پر سوچو تو بوہمے کے شکوک پھر ابھرنے شروع ہوتے ہیں۔ اپنی تمام منطق کے باوجود ہیگل زمین مرکزی اور انس مرکزی نقطۂ نظر سے ماورا لے نہ جاسکا اور حقیقت یہ ہے کہ انسان ان نقاطِ نظر کے لئے مجبور بھی ہے منطق کی کوئی قلابازی انسان کو خود اپنے سائے پر سے کودنا نہیں سکھا سکتی۔

ہیگل کے فلسفۂ روح کے دو حصے تاریخ تمدن اور تاریخ فلسفہ دونوں کے لئے خاص دلچسپی کا باعث ہیں ایک اس کا نظریۂ حقوق و مملکت، اور دوسرا نظریۂ مذہب۔

(د) فلسفۂ حقوق

مملکت کے جدید انفرادیتی تصور کے مقابلے میں جس کے مطابق مملکت افراد کی امانیتوں کے مابین معاہدے سے پیدا ہوتی ہے ہیگل نے اپنے شباب ہی میں قدیم مملکت کو نصب العین قرار دیا جو اس کے نزدیک ایک الٰہی قوت تھی جو تمام افراد پر حاوی اور محیط تھی۔ بعد ازاں فلسفۂ حقوق میں (جو نفس معروضی (Objectivemmind) کے سلسلے کی ایک کڑی ہے) اس نے کنبے جماعت اور مملکت میں ظاہر ہونے والے اجتماعی اخلاق کو ایک طرف تو اس حق سے الگ کیا جو انفرادی ارادے سے پیدا ہوتا ہے اور دوسری طرف ضمیر سے متمیز کیا جو جماعت کی معروضی قوت سے علیحدہ ہوکر محض تلون اور شر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ حقوق اور اخلاق صرف اجتماعی زندگی میں قائم رہ سکتے ہیں وہ ایک کل کے اجزا ہیں اور خود الگ ہوکر ایک کلیت نہیں بن سکتے اخلاقی اجتماعی زندگی میں ضمیر کو اپنی حیات اور اپنا دوامی وجود حاصل ہوتا ہے اس کے اندر انفرادی ضمیر اور تلون سے فیصلہ نہیں ہوتا۔ اخلاقی عالم میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جو انفرادی شعور سے ماورے ہے۔ انھیں معنوں میں سوفوکلیز قوانین کو سرمدی کہتا تھا کیونکہ کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ مخصوص افراد کی زندگی کی تنظیم اخلاقی قوتوں سے ہوتی ہے۔ افراد کو ان قوتوں سے اضافت ہے لیکن یہ قوتیں افراد کی محتاج نہیں ہیگل تو یہاں تک کہتا ہے کہ معروضی اخلاقی نظام جو بذات خود قائم ہے فرد کے وجود و عدم سے بے نیاز ہے۔ نظام افراد کی زندگی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ افراد کی زندگی کا جوہر تنظیم ہے۔ فرد کو اپنا خاص میدان عمل معروضی اخلاق ہی سے حاصل ہوتا ہے اسی کے اندر زندگی بسر کرنے سے وہ آزاد ہو سکتا ہے اس کے بعد فرد اور جماعت کا تعلق ایسا گہرا ہو جاتا ہے کہ اس کی نسبت باہمی اعتماد اور اعتقاد مناسب الفاظ نہیں کیونکہ ان الفاظ میں اختلاف کا شائبہ پایا جاتا ہے

ادنے فطری ارادے کی جگہ ایک جدید اور بلند تر فطرت پیدا ہو جاتی ہے جس کا نام اخلاق ہے جہاں پر اخلاقی جوہر یعنی کنبے جماعت اور مملکت کی روح حکمراں ہوتی ہے وہاں ہر ایک فرد کے مخصوص فرائض لازمی طور پر خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور ان کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔"

مختلف اخلاقی جماعتوں میں سے مملکت سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے کنبے اور عمرانی جماعت دونوں کے جوہر کی وحدت پائی جاتی ہے اور اس کے اندر اخلاقی تصور کا پورا تحقق پایا جاتا ہے۔ فطرت کے اندر روح ابھی خوابیدہ ہوتی ہے لیکن مملکت میں اس کی حقیقت زیادہ کامل طور پر واضح ہو جاتی ہے مملکت اس عالم میں خدا کی تجلی ہے وہ نیم ارضی ہے اور نیم سماوی۔ جس طرح ایک فرد کے فرائض جماعت کے اندر اس کے خاص مقام سے خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور اس کو اپنے لئے فرائض تجویز کرنے کی کوئی حاجت نہیں اسی طرح ایک مملکت کا دستور اس کی اپنی فطرت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر دستور حکومت تاریخی حیثیت سے صورت پذیر ہوتا ہے لیکن اس کو مصنوعی طور پر وضع نہیں کر سکتے۔ اس امر کے تجربی ثبوت میں ہیگل نے ایک فرانس کی مثال دی ہے اور ایک اسپین کی۔ انقلاب فرانس کے قائدوں نے ایک دستور وضع کر کے جاری کرنا چاہا لیکن وہ نہ چل سکا۔ اسی طرح نپولین ایک دستور کو اسپین پر عائد کرنا چاہتا تھا جو فی نفسہ معقول تھا لیکن اسپین میں وہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔ ہیگل کے فلسفۂ حقوق میں یہ خوبی ہے کہ اس نے اس حقیقت پر بہت زور دیا کہ کسی مملکت کے دستور کا اس کی تاریخی روایات سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے اور یہ روایتی سیرت ہر مخصوص فرد کے خیالات اور خواہشات سے ماورے ہوتی ہے اس امر میں وہ تاریخی اسکول اور واقعیت (Positivism) سے بہت قریب ہے۔ اس لئے اگست کونت (AugusteComte) کی پہلی آزادانہ تصنیف (Systeme de la politique positive, 1822) کو ہیگل نے خوش آمدید کہا اور دوسری طرف کونت بھی ہیگل کے فلسفہ پر خطبات سے متاثر ہوا اگرچہ اس کی رائے تھی کہ ہیگل بہت زیادہ الٰہیاتی ہے اور اس کے نظام میں

روح کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے (Littre: Auguste Comte et la philosophie positive 2nd edit. p. 157)

لیکن ہیگل کا یہ مقصد نہیں تھا کہ بجنسہٖ قدیم مملکت کا دوبارہ احیا ہو، وہ اس کے نقائص سے ناواقف نہیں تھا۔ جدید مملکت حریت کی ایک تنظیم ہونی چاہیے مملکت میں کنبے، جماعت اور افراد سب کے مخصوص اغراض پورے ہونے چاہئیں مملکت کو چاہیے کہ فقط انھیں فرائض کو عائد کرے جو فرد کے جائز حقوق کے مطابق ہیں چھوٹی جماعتوں اور افراد کی حمایت کے بغیر مملکت کا عظیم مقصد نہ پورا ہو سکتا ہے اور نہ پورا ہونا چاہیئے۔ لیکن اپنے تفصیلی بیان میں ہیگل کلی اور معروضی عنصر کو بہت زیادہ غالب کر دیتا ہے ہم اس سے پہلے اس کے الفاظ کا حوالہ دے چکے ہیں کہ اجتماعی اخلاق کا جو ہر فرد کے عدم وجود سے بے نیاز ہے۔ یہ مفکر کو جو مملکت کے تصور یا نصب العین کو نہیں بلکہ اس کے امر واقعی وجود کو جو ہر مستقل اور ظہور الٰہی سمجھتا تھا مخصوص افراد کی تنقید نصب العین اور دلائل محض ذاتی آرا اور شخصی خواہشات معلوم ہوتے تھے اس کا یہ خیال تھا کہ ایسے لوگوں کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ وہ بہتر جانتے ہیں حالانکہ وہ تاریخی ادارات کی اصل کنہ سے ناواقف ہیں۔ وہ اس اصول کا قائل تھا کہ اصل علم رکھنے والے لوگ حکومت کے حقدار ہیں نہ کہ خود بیں و خود رائے لوگ وہ دفتری حکومت (bureaucracy) کے ارکین کو مملکت کا سچا نمایندہ سمجھتا تھا۔

حکومت کا مدار افسروں پر ہے۔ اس کو یقین تھا کہ اس اصول کا تحقق جرمنی میں اور خاص طور پر پرشیا میں ہوا ہے۔ جب اس نے فلسفۂ تاریخ پر اپنے خطبات (۱۸۲۰ - ۱۸۳۰) کو ختم کیا اور آخر میں یورپ کی حالت کا جائزہ لیا تو یہی منظر اس کے لیے نہایت تسکین بخش تھا دنیا میں خدا کی کارفرمائی یہاں تک پہنچ چکی تھی۔ یہ رجعت پسند تفصیلی مفکر یہ نہ دیکھ سکا کہ خدا کا قدم تمام نظامات قائمہ کو ٹھکرانے کے لئے اٹھ جاتا ہے اگرچہ ان کے فنا ہو جانے سے نصب العین کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔

فلسفۂ حقوق کے دیباچے میں ہیگل نے ژینا کے پروفیسر فریس (Fries) پر جو کانٹ کا پیرو تھا، سخت حملہ کیا۔ فریس نے جرمن طلبا کے تیوہار میں وارٹبرگ میں حصہ لیا (۱۸۱۷) مگر رجعت پسند لوگ اس تیوہار کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس نے وہاں دوران تقریر میں کہا "جب کسی قوم میں ایک مشترک روح کام کرنے لگتی ہے تو عوام اور نیچے کے طبقوں میں اتنی زندگی پیدا ہو جاتی ہے جو تمام اجتماعی فرائض کو انجام دینے کے لیئے کافی ہوتی ہے اس وقت زندہ جماعتیں جن کے افراد مودت کے پائیدار اور متبرک رشتوں سے مربوط ہوتے ہیں خدمت جمہور کے مختلف شعبوں کے لئے زندگی کو وقف کر دیتے ہیں اور قوم کی تعلیم و تربیت میں منہمک ہو جاتے ہیں"۔ ہیگل ان الفاظ سے بہت برانگیختہ ہوا اور چیخ اٹھا کہ اب اخلاقی عالم ہر کس و ناکس کی رائے اور تلون کا شکار ہونے لگا ہے جس کام کو عقل ہزار برس سے بھی زائد عرصے سے انجام دے رہی ہے اسے شخصی احساسات کے رحم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نصب العین کو ایک نظام کی صورت میں تبدیل کرنے کے جوش میں ہیگل ان لوگوں کی نسبت نہایت ناانصافی برتتا تھا جو مروجہ نظام تمدن و حکومت کو نصب العینی نہیں سمجھتے تھے۔ تاریخ نے ہیگل کی غلطی کو ثابت کر دیا۔ اس نے بتا دیا کہ مملکت رعیت کے آزادانہ تعاون ہی سے مستحکم ہو سکتی ہے جنگ کے بعد جرمن شاہنشاہی کو قائم کرتے ہوئے بسمارک نے تمام رعیت کو عام طور پر رائے دہی کا حق دے دیا۔

فلسفۂ مذہب

مذہب میں بھی ہیگل فرد کو مذہب کی اجتماعیت میں جذب کر دیتا ہے جو تاریخی طور پر پیدا ہوتی ہے اس میں کسی شخصی استدلال اور انفرادی تاثر کا کام نہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ تاریخ میں جو روح کائنات کا خاص کارنامہ ہے فکر پھر اپنے جوہر کو پا لیتا ہے۔ ہیگل عقلیت اور اعتقادی دینیات دونوں کی

مخالفت کرتا ہے۔ راسخ الاعتقادی معتقدات کے الفاظ کو چمٹ جاتی ہے اور یہ محسوس نہیں کرتی کہ سادہ لوحی اور بے چون وچرا ایمان لانے کا زمانہ گزر گیا ہے اور تہذیب و تفکر و تنویر کا زمانہ آگیا ہے۔

دوسری طرف خالی عقلیت کا یہ حال ہے کہ وہ خدا کے تصور کو خالی اور محدود کر دیتی ہے اور خدا کو کائنات سے باہر یعنی لامحدود کو محدود سے خارج کر دیتی ہے اور شاید خدا کی ذات کے علم سے بالکل ہاتھ دھو بیٹھتی ہے اور اگر ہم شلائر ماخر کیطرح اس امر میں تاثر سے مدد لینا چاہیں تو اس سے بھی کام نہیں چلتا اور ہم اپنے ذاتی وجدان تک محدود رہ جاتے ہیں۔ تاثر اکیلا اپنا جواز پیش نہیں کر سکتا اس کی قدر و قیمت کا مدار اس کے مظروف و معروض پر ہے خالی تاثر سے فیصلہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس میں انسان حیوانوں کے ساتھ شریک ہے اگر محض تاثر ہی پر مدار ہو تو کتا انسانوں سے بہتر عیسائی ہو۔

فلسفۂ مذہب کا کام یہ ہے کہ ایک طرف لفظی عقیدوں اور دوسری طرف عقلیت اور ذاتی تاثر سے ہٹ کر کوئی راہ نکالے۔ فلسفہ یقیناً کوئی مذہب پیدا نہیں کر سکتا لیکن جو مذہب موجود ہے فلسفہ اس کو تسلیم کر سکتا ہے اور یہ تحقیق کر سکتا ہے کہ مذہب کا ہمارے نظریۂ حیات کے دوسرے پہلوؤں سے کیا تعلق ہے اور زیادہ غور سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ فلسفہ جسقدر مکمل ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا موضوع اور اس کی غرض اور غایت مذہب کے مماثل ہوتی جاتی ہے۔

تفکرانہ فلسفہ کو اس وحدت ہستی کو تسلیم کرنا پڑیگا جو تمام اضداد کی تہ میں پائی جاتی ہے اگر وہ کائنات کو اسی طرح سمجھنا چاہتا ہے جسطرح کہ ایک لامتناہی اور حاوی کل روح اس کو سمجھتی ہے۔ لیکن مذہب کے عقائد سے بھی یہی نقطۂ نظر ظاہر ہوتا ہے۔ مذہب کی تمام اعلےٰ ترین صورتیں اسی حقیقت کی تعلیم دیتی ہیں کہ ایک لامحدود روح تمام اشیاء کا ماخذ ہے مذہب اور فلسفہ میں فرق یہی ہے کہ فلسفی جن امور کو اساسی اور سرمدی حقائق سمجھتا ہے ان کو مذہب تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے اور

ان کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ فلسفہ جب مذہب کے موضوع کو فکر کی صورت میں پیش کرتا ہے تو خارجی تمثیلی اور تاریخی خول اتر جاتا ہے مذہب اور فلسفے کا فرق فقط اندازِ بیان کا فرق ہے۔

ہیگل یہ بتانا چاہتا ہے کہ مختلف مذاہب ایک تاریخی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ سلسلہ مذہب کی ادنیٰ ترین صورتوں سے ترقی کر کے اعلیٰ ترین صورت تک پہنچتا ہے جس میں مذہب کا کمال پایا جاتا ہے اور خدا کو وثوق کے ساتھ ایک روح تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ مذہب عیسائیت ہے۔ انسان صداقت سے آشنا ہونے کے لیے فلسفے کا انتظار نہیں کر رہا۔ مذہب میں صداقت موجود ہے لیکن تخییل و تمثیل کی صورت میں۔

فلسفہ مذہب کو فنا کرنا نہیں چاہتا وہ فقط اس کی صداقت کو فکر کی صورت میں تبدیل کرنا چاہتا ہے ہیگل اس کو کچھ مثالوں سے واضح کرتا ہے کہ تمثیل سے تفکر کی طرف عبور کس طرح ہوتا ہے۔ عقیدۂ تکوین میں خدا اور کائنات دو متخالف حدود ہیں ایک خالق ہے اور دوسری مخلوق لیکن فکر اس تخالف کو جائز قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اگر محدود لامحدود کے باہر ہو تو لامحدود خود محدود ہو جائیگا۔ عقیدۂ تکوین میں جو صداقت مضمر ہے وہ یہ ہے کہ ہستی لامحدود الطلاق اور علیحدگی میں نہیں رہ سکتی اور ہمیشہ اپنے سے خارج کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ محدود کا جوہر تحدید ہے لیکن اسی تحدید اور نفی کی وجہ سے وہ ہستی کے تمام مافیہا کے ساتھ وابستہ ہو کر اور لامحدود میں جذب ہو کر اس سے متعین ہوتا ہے۔ کفارے کے عقیدے میں لامحدود اور محدود کا تعلق اور بھی زیادہ دلنشین طریقے سے ادا ہوتا ہے۔ خدا خود مر گیا (جیسے کہ ایک قدیم بھجن کے الفاظ ہیں) اپنی لاتناہی کو نقصان پہنچائے بغیر خدا عالمِ محدود میں اتر آیا۔ انسان بن کر اس نے اپنی الوہیت کی نفی کر دی اس کے بعد رنج موت اور احیاء سے اس نفی کی نفی ہو گئی۔ اس طرح سے ان عقائد کی تماثیل ہم کو یہ تعلیم دیتی ہیں کہ محدودیت اور الم نہ صرف اعلیٰ ترین ہستی سے متحد ہونے

میں مانع نہیں بلکہ الٰہی ہستی کے پہلو ہیں۔ اسی سے وجود کی توجیہہ ہو جاتی ہے محدود ہستی کا رنج و الم ہی اس امر کا شاہد ہے کہ وہ ایک لامحدود کل کا جزو ہے۔

لیکن اپنے ذوق تفکر میں ہیگل نے اس امر کو نظرانداز کر دیا کہ وحی کا قائل اپنے عقیدہ کو محض تمثیل سے کچھ زیادہ خیال کرتا ہے۔ ہر دین قائمہ لازماً یہ فرض کرتا ہے کہ خاص خاص مقامات پر علامت اور حقیقت کا فرق مٹ جاتا ہے اور اسی پر وحی کی صحت و جواز کا مدار ہے۔ فلسفۂ مذہب پر اپنے خطبات کے آخر میں ہیگل بھی کہتا ہے کہ فلسفی کے لئے بھی جب وہ مذاہب کے اصل جوہر میں منہمک ہو کر یہ دریافت کرتا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین افکار کا مخزن ہے، تو فکر اور ایمان کا اختلاف مٹ جاتا ہے لیکن فلاسفہ کی تعداد نوع انسان میں بہت قلیل ہے اس لئے ہیگل مفصلہ ذیل الفاظ پر اس بحث کو ختم کرتا ہے "اس امر کو کہ بہ زمانہ اہل اختلاف کو کس طرح رفع کرتا ہے اور وہ کیا صورت اختیار کرتا ہے اس کو اسی پر چھوڑ دینا چاہئے۔ یہ معاملہ براہ راست فلسفے سے تعلق نہیں رکھتا۔"

علاوہ ازیں ہیگل اس امر کو نظرانداز کر دیتا ہے کہ صورت کی تبدیلی اصول کی تبدیلی پر دلالت کر سکتی ہے۔ عقائد تکوین و کفارہ کو وہ ان حقائق کی علامات قرار دیتا ہے کہ ہستی کے تمام عناصر باہم وابستہ ہیں اور تمام اشیا میں ایک ہی لامتناہی زندگی پائی جاتی ہے جس سے ہم اس وقت بھی الگ نہیں ہوتے جب کہ ہم محدودیت کی تحدید اور تکلیف کو نہایت شدت سے محسوس کرتے ہیں یہ تعلیم ہیگل کے مردانہ نظریۂ حیات کا آئینہ ہے۔ بایں ہمہ اگر اس کی یہ تفسیر صحیح بھی ہو اور یہی امر واقعہ ہو کہ اسی قسم کے وجدان حیات نے اپنے آپ کو ان عقائد میں علامتاً بیان کیا ہے لیکن اگر تکوین ایک فوق الفطرت فعل ہے اور کفارہ ایک تاریخی واقعہ ہے جس میں ایک فوق الفطرت خدا انسان کی صورت میں تکلیف اٹھا کر مر گیا، تو یہ باتیں ہیگل کے نظریۂ حیات سے بے حد مختلف ہیں طرز بیان کی تبدیلی سے جس کو ہیگل بے ضرر سمجھتا ہے، در حقیقت ثنویتی نقطۂ نظر سے فطریتی اور احدیتی نظریۂ کائنات

کی طرف عبور ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس فلسفیانہ مذہبی بحث میں واضح ہو گئی جو ہیگل کے پیروؤں میں چھڑی بہت سے دیگر مسائل کی طرح اس مسئلے میں بھی ہیگل رومینٹک فلسفی ہے جو روحانی زندگی کے قدیم سانچوں کو تلاش کرتا ہے اور اپنے نئے خیالات کو ان کے اندر ڈھالنا چاہتا ہے۔ ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں جو مستقل صداقت مضمر ہے وہ یہ ہے کہ گزشتہ زمانوں کے مذہبی خیالات کی قدر و قیمت اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے اگر ہم کسی نہ کسی طرح ان میں یہ دریافت کر سکیں کہ وہ ہمارے اپنے تجربات اور افکار کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ ہم کو تاریخی ناویل کی طرف نہیں لے جاتا نقطۂ نظر کی بہت سی تبدیلیوں کے باوجود مذہبی تصورات کی قدر و قیمت باقی رہ سکتی ہے لیکن جب وہ افکار کسی طرح سے ہمارے تجربات کے حامل نہ ہو سکیں تو ان کی حیثیت محض عالمانہ عجائبات کی سی رہ جاتی ہے ہیگل نے جب یہ ثابت کرنا چاہا کہ تاریخ میں کوئی اثاثہ کبھی مفقود نہیں ہوتیں تو حقیقت میں ایک عظیم الشان نصب العین اس کی نگاہوں کے سامنے آیا لیکن اس نصب العین کا تحقق خود اس کے نظام فلسفہ سے نہ ہو سکا۔ اس کی تفسیاتِ جس نے فکر کو چند عناصر شعور پر منحصر کر دیا اس قسم کی کوشش کی بنیاد بننے کے لیے خاص طور پر ناموزوں تھی اس لحاظ سے اس کے حریف کو جس کا اب ہم ذکر کرنے والے ہیں اس پر بہت تفوق حاصل تھا۔

باب چہارم

فریڈرش آرنسٹ ڈینیل شلائرماخر

FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER

(الف) خصوصیات اور سوانح حیات

رائن ہولڈ نے اپنے زمانہ پر جو اعتراض کیا تھا کہ اس کے معاصر مفکرین ایک واحد اصل سے تمام فلسفے کا استنباط کرنا چاہتے ہیں وہ درحقیقت پوری طرح ہیگل پر وارد ہوتا ہے۔ ژینا کے فلاسفہ نے یکے بعد دیگرے اس انداز کے مختلف نظامات فلسفہ پیدا کیے کہ ان میں ایک طرح کا منطقی تسلسل اور کوئی لزوم پایا جاتا ہے۔ رائن ہولڈ فشتے شیلنگ اور ہیگل ان سب فلاسفہ کے افکار پہلے ژینا ہی میں صورت پذیر ہوئے۔ اس ارتقائے افکار کو ہیگل کے پیرو ہمیشہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ کیونکہ اس انداز سے وہ اپنے استاد ہی کے طریق استدلال سے اس کے افکار کو تاریخی طور پر اخذ کرنا چاہتے تھے۔ ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ یہاں پر اس داخلی منطقی لزوم کے علاوہ اور قوتیں بھی برسر کار تھیں۔ ہیگل کے فلسفہ کا لزوم یا اس کا تاریخی مقام خواہ کچھ ہی ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کے پیرو اس وقت جبکہ ان کے استاد کا آفتاب نصف النہار پر تھا ایک اور شخص کی موجودگی سے بہت پریشان ہوتے تھے جس کی روحانی قوت ان کے استاد سے

کم نہ تھی اور جو ایک عرصے سے اپنی مخصوص شخصیت سے اپنے ہمعصر مفکرین اور طالبان حق پر اثر ڈال رہا تھا۔ لیکن بایں ہمہ وہ ان کے تدریجی منطقی سلسلہ کی کڑی نہیں بن سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس تمام تحریک ہی کا مخالف تھا۔ تاریخ فلسفہ میں شلائر ماخر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے رومینٹک فلسفے کے اندر انتقادی فلسفے کی روح کو زندہ رکھا۔ ان دو فلسفوں کا اتحاد اس کی سقراطی شخصیت ہی کے اندر ممکن ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس کی ذات میں کامل تسلیم باطن فکر روشن کے ساتھ ساتھ موجود تھی۔ ہیگل کا جو دعویٰ اپنے نظام فلسفہ کی نسبت تھا وہ درحقیقت شلائر ماخر کی شخصیت کی نسبت صحیح تھا یعنے اس کی ذات میں ایک زندہ وحدت کے اندر اضداد کا توافق پایا جاتا تھا۔

شلائر ماخر ۲۱ نومبر ۱۷۶۸ء کو واعظوں کے ایک خاندان میں پیدا ہوا اس کے دادا کی طبیعت میں اتقائیت (Pietism) کی وہ انتہائی صورت موجزن ہوئی جس کے زیر اثر اس کے ذاتی وجدان نے حکمران کلیسا کے خلاف بغاوت کی اور اپنے اور اپنے کنبے کے وجود کو اس بازی میں لگا دیا۔ اس کا باپ ایک عملی میلان کا شخص تھا اور لوگوں پر عملی طور پر کچھ اثر پیدا کرنے کی ضرورت اس کی عقلیت کو زیر عنان رکھتی تھی۔ ہرن ہیوٹرز کی مذہبی زندگی سے متاثر ہو کر اس نے اپنے پندرہ سال کے لڑکے کو نینسکی میں ان کے مدرسے میں داخل کر دیا۔ بعد ازاں باربی میں ان کی درسگاہ میں شریک کرا دیا تمام عمر شلائر ماخر کا اپنی نسبت یہی خیال رہا کہ جوانی میں اس نے جو سال ہرن ہیوٹر فرقے کے لوگوں میں بسر کئے وہ اس کی روحانی زندگی کے لئے نہایت اہم تھے۔ ابتدا ہی میں ۱۸۰۲ء کی ایک تصنیف میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے "میرے انداز تفکر کی بنا میری اپنی مخصوص سیرت میرا جبلی تصوف اور میری باطنی تربیت ہے" اس کی ایک نہایت نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ خارج سے اس کو جو کچھ حاصل ہوتا تھا اس پر وہ اپنی شخصیت کی مہر لگا دیتا تھا۔ ہرن ہیوٹر لوگوں کی مذہبیت کی یہ خصوصیت تھی کہ اس میں ایک طرف تو گہرا تاثر اور خلوت گزینی داخل تھی اور ہر فرد اپنی روح میں مذہب کے موضوع کو حقیقی زندگی میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور

دوسری طرف ہم آہنگ ارواح سے ذوق و شوق کے ساتھ میل جول بھی رکھتا تھا۔ ان خصائص کا شلایر ماخر کی طبیعت پر ایسا گہرا نقش بیٹھا کہ وہ تمام عمر نہ مٹ سکا بعد کی زندگی میں وہ اپنے تئیں ایک اعلیٰ قسم کا ہرن ہیوٹر محسوس کرتا تھا، اعلیٰ قسم کا اس لیے کہ معمولی ہرن ہیوٹروں کی زندگی اور ان کے عقاید اس کو تنگ اور محدود معلوم ہونے لگے۔ اس کے اندر ایسی زندگی کی تمنا پیدا ہوئی جو دوسرے انسانوں کے ساتھ مشترک ہو اور جس کے اندر رہبانی خلوت سے بہت زیادہ ثروت حیات ہو۔ سب سے زیادہ تقاضائے عقلی اور روح تشکیک نے اس کو اپنے استادوں کی لے جرأت دینیات سے آگے بڑھنے کی تحریک کی۔ بڑی کشمکش کے بعد اس کے والد نے اس کی اس خواہش کو پورا کر دیا کہ وہ ہالے کے دارالعلوم میں تعلیم حاصل کرے۔ یہاں پر وہ پہلے دینیات و فلسفۂ تنویر سے اور اس کے بعد کانٹ کے فلسفے سے واقف ہو گیا شلایر ماخر کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے اس بات کو مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ رومینٹک فلاسفہ کے اثر اور سپائنوزا کے مطالعہ سے قبل ہی وہ اپنا معین نقطۂ نظر قایم کر چکا تھا (ڈلٹے نے بھی اپنی کتاب سوانح شلایر ماخر میں اس کو بیان کیا ہے یہ کتاب نہایت دلچسپ مگر بدقسمتی سے نامکمل ہے اور شلائر ماخر کی جوانی کی یادداشتوں کی بنا پر مرتب کی گئی ہے) جامعۂ ہالے میں اور اس کے بعد دیہات میں ایک امیر کے گھرانے میں رہتے ہوئے اور ایک چھوٹے سے قصبے میں واعظ کی حیثیت میں بسر کرتے ہوئے خلوت کے اندر مطالعہ و تفکر سے وہ اپنے مخصوص و مذہبی نقطۂ نظر تک پہونچا جس کے ذریعہ سے اس نے اپنے انتقادی تعقل کو اپنے زندہ وجدان کے موافق بنا لیا۔ یہ نقطۂ نظر ہرن ہیوٹر مذہبیت اور انتقادی فلسفہ کی باہمی کشمکش کی پیداوار تھا۔ اس نے کبھی اس اعتقاد کو ترک نہیں کیا کہ انسان کی باطنی زندگی تا تر کی زندگی ہے اور زندگی کا فقط یہی ایک پہلو ہے جس کے ذریعہ سے انسان اعلیٰ ترین حقیقت سے براہ راست دوچار ہوتا ہے لیکن انسانی علم کے معین شرائط و حدود کی تعلیم اس کو انتقادی فلسفے سے حاصل ہوئی۔ اس نے کانٹ سے

بھی زیادہ اس امر پر زور دیا کہ جتنے تصورات تجربے سے ماورے ہیں انکی
قیمت محض علامتی ہے اس لیے نقط عیسوی دینیات کے تصورات ہی نہیں بلکہ
تنویری دینیات کے دلپسند عقائد نے بھی اس کے نزدیک ایک نیا مفہوم اختیار
کر لیا۔ شلایر ماخر کی امتیازی خصوصیت جس کی وجہ سے فلسفۂ مذہب کی تاریخ
میں وہ ایک نہایت اہم شخص ہے، اس کا یہ اعتقاد ہے کہ جو بات عقلی تنقید کے
نزدیک صحیح و صائب معلوم نہیں ہوتی اس کی مذہبی قیمت باقی رہتی ہے اگر وہ
کسی ایسے تجربہ کا علامتی بیان ہو جس کو انسان نے اپنی طبیعت کی گہرائیوں
میں محسوس کیا ہے۔ یہ وجدانی تجربات اور نفس کے باطنی سانچے جن کے
اندر الفاظ کبھی موزوں طور پر نہیں ڈھل سکتے، شلایر ماخر کے نزدیک مذہب کا
اصلی جوہر ہیں۔ اس لئے فلسفۂ انتقاد کی آگ سے اپنے ایمان کے تمام خارجی
اور محدود عناصر کو پھونک ڈالا اور اس خشک پوست کے جل جانے کے بعد
جو مغز محفوظ رہا وہ اس کی نگاہوں میں نہایت قیمتی تھا۔ کیونکہ عقلیت کی خاشاک سوز
آگ اس کو نہیں چھو سکی لیکن اس نے کانٹ کے فلسفے کو بجنسہٖ تسلیم نہیں کر لیا
وہ اس کو اپنی تنقید کی کسوٹی پر پرکھتا رہا اور بعض اوقات اس کی تنقید ایسی شدید
ہوتی تھی کہ لوگ اس کو یہ الزام دیتے تھے کہ وہ اپنے گرو کے ساتھ ناانصافی
برت رہا ہے جس کا پیرو وہ آخر تک رہا۔ اس کی تنقید اس خارجی اور سرسری
طریقے کے خلاف تھی جس سے کانٹ نے مذہب کو اخلاقیات کے ساتھ وابستہ
کیا تھا۔ شلایر ماخر یہ ثابت کرتا ہے کہ خالص اخلاقی محرکات ہمیں ایک ایسی
ہستی کی طرف نہیں لیجا سکتے جو ہمارے علم کے ماورا ہے۔ کانٹ کی اخلاقی
دینیات کا قلع قمع کر کے اس نے وہی کام کیا جس کی کانٹ نے کوشش کی تھی
کہ اخلاقیات کا دامن مذہبی معتقدات سے چھڑا لیا جائے۔ آزادانہ تنقید کے
بعد اپنے نظریات قایم کرنے کے بعد اس نے نیعقوبی اور سپائنوزا کا مطالعہ
کیا اور رومینٹک فلاسفہ سے اتفاق کیا۔ اس نے دیکھا کہ ان کے ہاں ایک معین
نظریۂ کائنات ہے اور یہ لوگ تمام کثرت و ثروت حیات کو ایک ایسی یکجنس
صورت میں متمرکز کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو تمام خارجی حدود سے ماورا ہے۔

ان تمام اثرات کے مقابلے میں اس نے تسلیم و تنقید کو متحد کرنے کے حیرت انگیز ملکہ کو قائم رکھا جو روحانی تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ ہے کہ جن چیزوں سے روحانی غذا حاصل ہوتی ہے ان کو قبول کیا جائے اور جو اس کے برعکس ثابت ہوں ان کو رد کر دیا جائے۔ شلائر ماخر میں یہ جذبہ ہمیشہ زندہ رہا۔ اپنی عالم شباب کی تحریروں میں وہ ہر فرد کی مخصوص اہمیت پر بہت زور دیتا ہے اور تمام عمر یہ خیال اس کی طبیعت میں غالب رہا۔ اگرچہ وہ سپائنوزا اور شیلنگ کے نظامات کی طلب وحدت سے گہری ہمدردی رکھتا تھا لیکن انفرادیت پر زور دینے کی وجہ سے وہ ان سے پوری طرح متفق نہیں ہو سکتا تھا۔ علاوہ ازیں اس کا یہ خیال بھی تھا کہ یہ نظامات علم کے حدود سے باہر قدم رکھتے ہیں اور بلا واسطہ وجدان کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے مقابلے میں فکر و تخیل کی عظیم الشان رومینٹک تحریک نے اس کے لئے وسعت نظر کا سامان پیدا کر دیا اور نئے عالموں کے لئے اس کی آنکھیں کھول دیں۔ فریڈرش شلیگل سے اس کی دوستی اس لحاظ سے اس کے لئے ایک نقطۂ انقلاب ثابت ہوئی۔ اس نے دیکھا کہ اس شخص کے اندر انفرادی خودی اور تصوف کی وہ آمیزش پائی جاتی ہے جو رومینٹک تحریک میں موجود تھی۔ ان دو دوستوں کی طبیعتوں کے اختلاف کے باوجود ان کا میل جول بار ور ثابت ہوا کیونکہ شلائر ماخر میں یہ بڑا ملکہ تھا کہ وہ اجنبی طبیعتوں کو بھی خوب سمجھ لیتا تھا اور ان سے جو کچھ حاصل ہو سکتا تھا ان کو اپنے مخصوص اندازِ حیات میں ڈھال لیتا تھا۔ شلیگل بھی اپنے اضطراب و تذبذب میں اس بات کا ہمیشہ مخالف رہا کہ فلسفے کو کسی ایک نظام میں مقید کر دیا جائے۔ شلیگل میں یہ میلان تلون کی وجہ سے تھا لیکن شلائر ماخر میں یہ بات انفرادیت کے علاوہ ذوقِ انتقاد نے پیدا کر دی تھی۔ شلائر ماخر نے دیکھا کہ شلیگل میں میرے میلانات موجود ہیں لیکن ہیولانی اور مضطرب صورت میں ہیں۔ شلیگل کے ذریعے سے وہ رومینٹک حلقے کے دیگر ارکین سے واقف ہوا اور اس کو بہت اچھا موقع ملا کہ وہ چھلکے سے مغز کو الگ کرنے کی قابلیت کو استعمال کرے اور یہ بھی دیکھ سکے کہ ان دونوں کا

باہمی تعلق کیا ہے۔ برادران شلیگل نے (Athenaum) میں جو مضمون پارے (Fragmente) چھاپے وہ ان دونوں دوستوں کے تعاون کا نتیجہ تھے۔
پہلی تصنیف جس میں شلیگل نے اپنے خیالات کو پوری طرح بیان کیا
"Uber die Religion. Redon an die Gebildeten unter ihren Verachtern" 1799 "مذہب سے نفرت کرنے والے تعلیم یافتہ لوگوں سے خطاب" ہے۔ وہ مذہب کو علم اور اخلاقیات سے الگ کرتا ہے اور بلا واسطہ وجدان و تاثر کو مذہب کا ماخذ قرار دیتا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اخلاقی اور جمالی تہذیب و تربیت کی تکمیل بھی اسی حالت میں ہوتی ہے جب وہ ہستی لامحدود یا روح کائنات کے براہ راست احساس تک پہنچ جائے جو تمام افراد اور محدود وجود پر حاوی اور سب کے لئے قیوم ہے۔ سپائنوزا کی وہ اس لئے تعریف کرتا ہے کہ لامحدود روح کائنات اس کی طبیعت میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے وہی اس کے لئے اول ہے اور وہی آخر اور اس کا دل اس لااحصا کائنات کے سرمدی عشق سے لبریز ہے اس کی ایک بعد کی ایڈیشن میں وہ نوویلیں (Novalis) کی مدح سرائی کرتا ہے جس کی کوشش فن لطیف کے عالم میں وہی تھی جو سپائنوزا کی فکر کے عالم میں۔ ان خطبوں میں اس نے مذہبی تاثر کی یہ تعریف کی ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان اپنی مکمل انفرادیت کے ساتھ ایک سرمدی اور لامحدود ہستی سے وحدت کا احساس کرتا ہے لیکن اس کے بعد دوسری تصنیف Monologen میں وہ مذہب کو صرف انفرادیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور شخصی استقلال اور مخصوص ذاتی میلان کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شلائر ماخر ابتدا ہی سے فرد کی ایجابی اہمیت کا قائل تھا اور اسی مخصوص خیال کی وجہ سے وہ نہ صرف سپائنوزا اور شیلنگ بلکہ کانٹ اور فشٹے سے بھی اختلاف رکھتا تھا جو ایک ایسے عمومی اور کلی اخلاقی قانون کو پیش کرتے تھے جو سب پر بلا امتیاز عائد ہوتا ہے اس کے اندر یہ اعتقاد بہت راسخ تھا کہ ہر شخص انسانیت کے

جوہر کو اپنے مخصوص انداز میں ادا کرے اور اس کی طبیعت میں عناصر کی آمیزش ایک نرالے طریقے سے ہو تاکہ زمان و مکان کی وسعت اور کثرت میں حیاتِ انسانی کے تمام مختلف ممکنات کا انکشاف ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ نوعِ انسان یک رنگ و یک طبع افراد کا مجموعہ نہیں ہے۔ ان دو تصانیف میں شلائر ماخر نے کسی قدر غیر معین اور خطیبانہ انداز میں ان اساسی افکار کو بیان کیا ہے جن کی تعمیر و تکمیل نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے اس کی زندگی کا خاص وظیفہ تھا۔ وہ ہر شئے کو عملی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کے انفرادی ترقی پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تنہائی اور خلوت کے اندر تہذیبِ نفس کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک اپنی شخصیت کا پُر زور اظہار ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے انسان دوسروں پر اثر ڈال سکتا ہے کیونکہ کوئی شخص براہِ راست دوسرے کی زندگی میں داخل نہیں ہو سکتا اس پہلو سے دیکھتے ہوئے وہ انفرادیت کو ایک ذریعہ خیال کرتا تھا۔ سقراط کی طرح عرفانِ نفس کی زبردست خواہش اس کو دوسروں پر اثر ڈالنے میں مانع نہیں آئی۔ واعظ کا کام اس نے انہیں دو خواہشوں کو متحد کرنے کے لئے اختیار کیا۔ وہ افراد کے قلوب میں یہ تحریک پیدا کرنا چاہتا تھا کہ وہ اپنے نفسوں اور اپنی زندگی کے باطنی اساس پر غور کریں سرمدی اور لامحدود ہستی سے جو ان کا براہِ راست تعلق ہے اس کو زندہ رکھیں اور محدود وحشی تحریکات سے آزاد رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مذہبی معتقدات محض علامات ہیں جو طبیعت کو گہرا کرنے اور آزاد بنانے کے عمل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ واعظ کے منصب کا یہ مفہوم صرف ایسے ہی زمانے میں ممکن ہو سکتا تھا جو کچھ عقلیت سے اور کچھ رومینٹک فلسفے کی وجہ سے مسلّمہ معتقداتِ مذہبی کی نسبت آزاد خیالی برتتا تھا اس پر بھی بعض لوگ شلائر ماخر سے سخت ناراض تھے کہ اس کی صحبت ایسے لوگوں سے ہے جو راسخ الاعتقاد نہیں۔ واعظوں سے اس کی طبیعت نہیں ملتی تھی اور کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہوتا تو وہ شاید واعظ کا کام اختیار نہ کرتا۔ ۱۸۰۲ء کے ایک خط

میں وہ کہتا ہے کہ اب وعظ ہی ایک ایسا طریقہ رہ گیا ہے جس سے عام انسانوں پر کوئی شخص اثر ڈال سکے۔ بعد ازاں پرشیا کی بدقسمتی کے زمانے اور جنگِ حریت کے بعد کے ردِ عمل کے دور میں اس نے قومی آزادی اور شخصی حریت کی حمایت میں واعظ اور مدبر کی حیثیت سے اور کلیسائی تنازعوں کے اندر نہایت قوت اور شجاعت کا ثبوت دیا۔

۱۷۹۶ء سے ۱۸۰۲ء تک شلائرماخر نے برلن میں جو زمانہ واعظ کی حیثیت سے گذارا اس میں اس نے وسیع پیمانے پر رنگا رنگ کی زندگی دیکھی پہلی مرتبہ رومینٹک فلاسفہ سے آشنا ہوا اور اپنی پہلی تصنیف شائع کی اس کے بعد سٹولپے میں بحیثیت واعظ دو سال گذار کر ۱۸۰۴ء میں جامعۂ ہالے میں دینیات کا پروفیسر ہو کر چلا گیا جہاں پر اس کے فلسفیانہ اور دینیاتی خطبوں نے بہت اثر پیدا کیا۔ فلسفۂ یونانی خاص کر افلاطون کے مطالعے سے جس کے مکالمات کا اس نے ترجمہ بھی کیا، اس کے افقِ نظر کو وسیع کر دیا اور اس کے اپنے نقطۂ نظر میں اور وثوق پیدا کر دیا۔ شیلنگ کے فلسفے کا اس نے بڑی مسرت سے خیر مقدم کیا اس کا اعتقاد تھا کہ اگر ایک مرتبہ تصوریت حیاتِ فطرت کی انفرادیت کو تسلیم کر لے تو اس کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہبی زندگی محض فکر اور ارادے کی زندگی سے الگ شے ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس سے ایک اعلےٰ تر موجودیت (Realism) پیدا ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ شیلنگ کا نظام محض صوری ہے کیونکہ اس کے اندر نفس اور معروض یا فکر اور وجود کی وحدت محض ایک مجرّد تصور سے پیدا کی گئی ہے صرف ایک زندہ تاثر سے ہم اس تخالف سے ماورے جا سکتے ہیں۔ مزید برآں اس کی رائے یہ تھی کہ شیلنگ کے فلسفے میں فرد کی خودی پر کافی زور نہیں دیا گیا۔ لیکن ہالے میں ہائنرش سٹفن نے شیلنگ کی تعلیم کو کسی قدر بدل کر پیش کیا تو شلائرماخر نے اس کو اپنا ہم خیال پایا۔ فلسفۂ فطرت پر سٹفن کی تصانیف کی نسبت بہت زیادہ آزادانہ سائنٹفک مطالعہ پر مبنی ہیں ان میں اساسی خیال یہ ہے کہ تمام

فطرت کے اندر ادنے ترین سے لیکر اعلے ترین مدارج وجود تک زمین کے تدریجی ارتقا میں اور عضوی زندگی میں ایک طبعی میلانِ انفراد (Individualisng tendency) نظر آتا ہے ایک فطری وجود میں جس قدر انفرادیت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر لامحدودیت کا رنگ بھی اس میں پایا جاتا ہے یعنی جس قدر اس کے اندر باطنی ثروت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر متنا قضات پر وہ حاوی ہوسکتی ہے سٹفن کی کتاب 'Beitrage zur innern Naturgeschichte der Erde Freiburg 1801' (زمین کی اندرونی تاریخ) میں اس انداز کا فقرہ کہ "جس قدر فطرت کی لامحدودیت کسی وجود میں زیادہ ہوتی ہے اسی قدر وہ منفرد ہوتا ہے" شلائر ماخر کی نظر سے اوجھل نہیں رہ سکتا تھا اس کے بعد کی ایک تصنیف میں علم کی نسبت عام تصورات کو پیش کیا گیا ہے شلائر ماخر کو سٹفن کا یہ فلسفہ نہایت پسند تھا اور شاید جیسا کہ اس کتاب کے ایک اقتباس سے مترشح ہوتا ہے خود شلائر ماخر کا اس پر اثر بھی تھا۔ ژینا کی لڑائی نے ہالے میں شلائر ماخر کے کاروبار کو ختم کر دیا۔ اس کے بعد وہ برلن چلا گیا جہاں اس نے اپنے وعظوں سے لوگوں میں ہمت اور قومی احساس پیدا کرنے کی کوشش کی جرمنی کا قومی احیا جن لوگوں کا رہین منت ہے ان میں شلائر ماخر کا نام نامی بھی ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے جب جامعۂ برلن کی بنا ڈالی گئی تو شلائر ماخر کو دینیات کا پروفیسر مقرر کیا گیا لیکن وہ فلسفہ اور تاریخ فلسفہ پر بھی درس دیتا رہا۔ اس کے علاوہ وہ وعظوں سے زیادہ وسیع حلقوں پر بھی اثر ڈالتا رہا اس کے بعد رجعت کے زمانے میں اپنی سیاسی آزاد خیالی کی وجہ سے وہ معتوب بھی ہوا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ وہ ڈاک کے ذریعے اس ڈر سے خطوط بھی نہیں بھیج سکتا تھا کہ شاید وہ راستے میں کھول لئے جائیں۔ حکومت کو یہ بات بھی ناگوار تھی کہ وہ کلیسائی امور میں دخل دیتا ہے۔ شلائر ماخر خود اصلاح یافتہ کلیسا کا رکن تھا لیکن اس کا زاویۂ نگاہ کچھ اس قسم کا تھا کہ وہ اختلافِ عقائد کو زیادہ

اہمیت نہیں دیتا تھا۔ وہ بادشاہ کی اس تجویز کا حامی تھا کہ پروٹسٹنٹوں کے دو فرقوں میں اتحاد قائم کیا جائے لیکن وہ ان کو جبر سے متحد کرنے کا مخالف تھا۔

یہ ایک ناگزیر امر تھا کہ جیسے جیسے دینیاتی اور کلیسائی امور میں اس کا انہماک زیادہ ہوتا گیا ویسے ویسے اس کے بیانات میں دین قائمہ کے عقائد کا حصہ بھی بڑھتا گیا۔ یہ امر اس کے خطبوں کی بعد کی ایڈیشن میں اور اس کی خاص تصنیف (Der christliche Glanhe) (مسیحی ایمان) سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے۔ اصلاح کلیسا سے لے کر آج تک پروٹسٹنٹ دینیات میں اس سے بہتر کتاب تصنیف نہیں ہوئی لیکن اس کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا کہ اس نے اپنے پہلے اصولوں سے انحراف کیا ہو اس کا خود بھی یہی اعتقاد تھا کہ یہ اس کے سابقہ اصولوں کی بنا پر لکھی گئی ہے۔ دینیات پر اپنی کتاب کا خاکہ مرتب کرنے کے بعد اس نے اپنی جوانی کے زمانے کے ایک دوست کو لکھا "آخر کار میں نے اپنے آپ کو اس کے لئے راضی کر لیا کہ میں دینیات منذا ولہ پر ایک کتاب لکھوں۔ اس کتاب سے تم کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنی تصنیف 'خطبات مذہبی' کے بعد میں نے اپنے خیالات میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ اس کے کچھ سال بعد خطبات کی تیسری ایڈیشن کے شائع ہونے پر بھی اس نے اسی قسم کے الفاظ کہے۔ وہ پائٹزم (Pietism) سے اور اس کی نسبت لوگوں میں جو اعتقادات پیدا ہو گئے تھے، اُن سے شدید مخالفت رکھتا تھا۔ اپنی جوانی میں مذہبی زندگی کے احیاء کا جو خواب اس نے دیکھا تھا، یہ اس کی تعبیر اور اس کے ایفاء کی صورت نہیں تھی۔ پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ مذہب کی نسبت یہ تسلیم کرائے کہ وہ روحانی زندگی کے قیام واساس کے لئے ضروری ہے۔ اس کے بعد اس کو خیال ہوا کہ پروٹسٹنٹ مذہب کا احیاء ہونا چاہئے۔ جامعۂ برلن کی تاسیس پر وہ بہت خوش ہوا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہ یہاں اہل دینیات کا ایسا گروہ پیدا کر سکیگا جو پروٹسٹنٹ مذہب میں ایک

نئی جان ڈال کر اس کو جدید ضروریات کے مطابق ڈھال سکیگا۔ جن خیالات پر وہ اس گروہ کو قائم کرنا چاہتا تھا وہ حقیقت میں وہی تھے جن کا اظہار وہ "خطبات" میں کر چکا تھا۔ لیکن خود اس کا یہ کہنا کہ اس کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اس کی صداقت کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ زیادہ غور کرنے سے اس کی پہلی تصانیف اور آخری تصنیف میں مفصلۂ ذیل فرق معلوم ہوتا ہے۔ جن باتوں کو پہلے اس نے خطیبانہ انداز میں بیان کیا تھا اور محض اساسی اصول کے طور پر پیش کیا تھا ان کو اس نے اپنے نظریۂ علم اور اخلاقیات کی تکمیل کے بعد زیادہ معین و مکمل صورت میں ادا کیا جب کہ دینیات پر گہری نظر ڈالنے سے اس کو اچھی طرح یہ علم ہو گیا تھا کہ مذہبی تاثر نے عیسائیت میں تاریخی حیثیت سے اپنے آپ کو کن کن شکلوں میں ظاہر کیا ہے۔ اس نے اپنے اس خیال کو کبھی ترک نہیں کیا کہ مذہبی اعتقادات باطنی تاثرات پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن معتقدات کی بالتفصیل تشریح کرتے ہوئے بھی وہ یقینی طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتا تھا کہ خالص مذہبی عناصر اور خرافیاتی عناصر کے درمیان حد فاصل کہاں پر قائم کی جائے۔ بلان (Blanc) کے نام ۲۳ر مارچ ۱۸۱۸ء کے ایک خط میں وہ ان کی تفریق باطنی اور خارجی اعتقادات میں کرتا ہے (Immanent Dogma and transcendent or mythical Dogma)۔ باطنی اعتقاد سے غالباً اس کی مراد وہ تصورات ہیں جو مذہبی تاثر کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ خارجی اعتقاد اس کے ہاں خرافی اعتقاد کے مرادف ہے۔

شلائرماخر کے فلسفۂ مذہب کی خاص اہمیت اور اس کی دیرپا خصوصیت یہ ہے کہ اس نے مذہب کے اندر تاثر اور تصور کے باہمی تعلق کی نسبت نہایت وضاحت پیدا کر دی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظریہ کے منطقی نتائج اس کو راسخ الاعتقادی سے اس قدر دور لے جاتے جس قدر دور کہ وہ اپنے تئیں نہیں سمجھتا تھا۔ اس کو یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ دوسرے لوگ اپنے آپ کو اس سے اتنا قریب نہیں سمجھتے جتنا کہ وہ

ان لوگوں سے اپنے آپ کو قریب سمجھتا ہے۔ دونوں طرف کے انتہا پسندوں نے جب اس کے خیالات کی غلط تاویل کی اور اس کی سخت مخالفت کی تو آخر عمر میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ۳ر اپریل ۱۸۳۲ء کے ایک خط میں جو راشتل کے نام ہے اس نے مفصلہ ذیل الفاظ لکھے ہیں "میں اپنے دل میں اپنے آپ کو بہت سے ایسے لوگوں سے متفق پاتا ہوں جو اپنے تئیں مجھ سے بہت دور خیال کرتے ہیں اور یہ خیال میرے لیے ایک خاص قسم کی تازگی اور قوت کا باعث ہے۔" یہ شلائر ماخر کی طبیعت کے رومانٹک عنصر کی وجہ سے ہے کہ وہ اس عظیم فرق کو نظر انداز کر دیتا ہے جو مذہبی اعتقادات کو انسانی تاثر کی علامات سمجھنے اور ان کو حقائق ازلیہ کا صحیح اظہار سمجھنے میں پایا جاتا ہے۔ مذہبی مظاہر کی گہری سمجھ میں وہ دوسروں سے بہت آگے نکل گیا لیکن اس نے مذہب کی ماہیت اور اس کا جو مقام مقرر کیا وہ روایتی ایمان اور قدیم الاعتقادی سے بالکل الگ تھا۔ اس قسم کے خیالات رکھتے ہوئے جانفشانی سے کلیسا کی خدمت کرنا اسی کی سقراطی شخصیت کا کام تھا۔ نوجوانی ہی میں اس کو اس بہتان سے اپنی بریت ثابت کرنی پڑی کہ وہ بد دیانتی سے خواہ مخواہ کلیسائی مذہب اور فلسفہ دونوں سے اپنی موافقت ظاہر کرتا ہے۔ اس کے جواب میں اس کو فخر سے یہ کہنا پڑا کہ اگر میں وعظ کہنے کو اپنا خاص کام نہ سمجھتا اور اس میں مجھ کو دلی مسرت حاصل نہ ہوتی تو میں اپنی قابلیت سے زندگی کے اور شعبوں میں بھی کامیاب ہو سکتا تھا، اس پیشے کو میں نے کسی خارجی منفعت کے خیال سے اختیار نہیں کیا۔ اپنے مذہب اور اپنے فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت وہ کہتا ہے "مجھے کامل یقین ہے کہ وہ دین میرے اندر ہے جس کی اشاعت کو میں اپنا فرض جانتا ہوں خواہ میرا فلسفہ میرے اکثر سامعین کے خیالات سے مختلف ہی کیوں نہ ہو کوئی اوسنے مصلحت اندیشی میری طبیعت میں نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات ہے کہ میں اظہارِ صداقت میں اس کا کوئی حصہ دل میں چھپائے رکھتا ہوں

اور اس کو من وعن بیان نہیں کرتا۔ میں بے کم و کاست الفاظ کی طرف وہی معنی منسوب کرتا ہوں جو ہر ایسا شخص منسوب کرے گا جس کو مذہبی تفکر میں انہماک ہو"۔ اس بیان سے اس کی ایک خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے کیوں اس سے یہ پایا جاتا ہے کہ مذہبی تصورات کا فرق فلسفیانہ یا نظری فرق ہے اور مذہبی تصورات کمال تاثر میں جو صورت و معنی اختیار کرتے ہیں وہ معمولی حالتوں سے الگ ہوتے ہیں۔ وجدان اپنے نقطۂ کمال پر یا خود صُور آفرینی کرتا ہے یا روایتی صُور پر قبضہ کر کے ان کو ذریعۂ اظہار بنا لیتا ہے یہی عقائد آفرینی کا سرچشمہ اور مذہب کی پیدائش کا وقت ہوتا ہے شلائر ماخر کے نزدیک یہی اصل مذہب ہے۔ یہی ایسی بہت سی راہوں کا نقطۂ اتصال ہے جو یہاں سے منفرج ہو کر متخالف سمتوں میں جاتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

شلائر ماخر کو برلن میں گو وہیں کے لوگوں کی مخالفت اور حکومت کی ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا لیکن اس کی تلافی کا سامان یہ تھا کہ اس کی خانگی زندگی بڑے امن و سکون کی تھی۔ اس نے تھوڑے روز بیمار رہنے کے بعد ۱۲ فروری ۱۸۳۴ء کو وفات پائی مرض الموت میں بھی اس کا دماغ بالکل صاف و صحیح تھا اور وہ آخر تک آزادانہ طور پر عمل کرتا رہا۔

(ب) منطق اور اخلاقیات

شلائر ماخر کے نزدیک مذہبی تاثر اور علمی فکر میں جو موافقت ہے اس پر غور کرنے کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ ہم یہ دیکھیں کہ (۱) وہ فکر کے ذریعے سے کس طرح ان نتائج پر پہنچا جن سے مذہبی تاثر کی آزادی باقی رہتی ہے، (۲) اس نے مذہبی تاثر کے راستے سے کس طرح ایسے نتائج حاصل کرنے کی کوشش کی جن سے فکر کی عملداری میں خلل نہیں آتا۔

اپنی علمیات میں وہ کانٹ اور شیلنگ کے بین بین راستہ اختیار کرتا ہے۔ اس نے صاف طور پر دیکھا کہ شیلنگ حدودِ علم کے ماورا جاتا ہے

اور اپنی منطق میں اس نے ان حدود کے تعین کی ایک تازہ کوشش کی۔ (dialectic) سے اس کی مراد فن تفلسف کے اصول کا نظریہ ہے۔ یہ فلسفے کا مقدمہ اور اس کی تمہید ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تمام علم کے باہمی ربط کی تحقیق کرے اور منطق فن علم کے شرائط پر بحث کرتی ہے یہ شرائط دو ہیں علم کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہر جزئی تصور دیگر تصورات سے وابستہ ہو اور ہر جزئی تصور کے مطابق ایک حقیقی وجود ہو۔ یہ دو شرطیں ایک دوسری سے الگ نہیں ہوسکتیں۔ اگر علم صحیح ہے تو وجود کے بھی اسی طرح ادنےٰ اور اعلےٰ مدارج ہونگے جس طرح کہ ہمارے تصورات میں پائے جاتے ہیں جس طرح اعلےٰ تصورات میں ادنےٰ تصورات کی اساس پائی جاتی ہے اسی طرح اعلےٰ ہستی میں کوئی ایسی اساس یا قوت ضرور ہوگی جو ادنےٰ ہستیوں کی کثرت مظاہر میں منکشف ہوتی ہے۔ ایسے ہی قضایا میں تصورات کا جو ربط پایا جاتا ہے وہ موجودات کے حقیقی ربطِ تعلیلی کے مطابق ہونا چاہیئے۔ علم اور وجود کی موافقت کے مسئلے ہی میں خاص طور پر شلائرماخر کانٹ سے اختلاف رکھتا ہے شلائرماخر کے اندر وجود میں مستغرق ہوجانے کا رومینٹک جذبہ موجود تھا جس کی وجہ سے وہ کانٹ کی انتقادی مشکلات پر سے بآسانی عبور کر جاتا ہے لیکن جب وہ حدودِ علم کا تعین کرتا ہے تو کانٹ کا ہمرنگ معلوم ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے نزدیک فکر اور وجود کا ہم عین ہونا تمام علم کے لئے شرطِ مقدم ہے لیکن یہ شرطِ مقدم خود علم نہیں بن سکتی۔ اگرچہ دیگر رومینٹک فلاسفہ اس کو اعلےٰ ترین علم خیال کرتے تھے شلائرماخر کی رائے میں شیلنگ کی یہ کوشش کہ علم اور وجود کا ہم عین ہونا ثابت کیا جائے کم و بیش اصطفاف و تنظیم سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ شلائرماخر بھی یہاں پر کانٹ کے نظریۂ تصورات کو لیتا ہے اور تصور (Idee) کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ فکر کے حدود کی طرف ایک مبہم اشارہ ہے اور فکر کا ان حدود سے پرے جانا تو درکنار وہ ان تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارا تمام علم دو عناصر پر مشتمل ہوتا ہے ایک عنصر عضوی وظائف سے تعلق

رکھتا ہے اور اس کا ماخذ ہمارا تجربہ اور حواس ہیں، دوسرا عنصر عقلی ہے اور ترکیب و تفکر کے ملکہ سے وابستہ ہے۔ ان دو عنصروں میں سے کسی ایک کو بھی ترک نہیں کر سکتے تجربیت کا یہ دعویٰ راست ہے کہ کسی تصور میں جزئی اشیاء کا تمام وجود نہیں آسکتا لیکن جزئی اشیاء کو کل وجود خیال کرنا بھی غلط ہے۔ تعقل کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ تمام جزئی ہستیوں کی اساسی اصل تمام علم و وجود کے ماخذ میں ہوگی لیکن جب وہ یہ یقین کرتا ہے کہ وہ ترکیب اور استخراج کے طریقے سے اس انتہائی مصدر سے تمام جزئی اشیاء کا اشتقاق کر سکتا ہے تو وہ علم اور وہم کے مابین گھومنے لگتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر تمام علم کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ خدا علم اور وجود کی وحدت ہے لیکن اس تصور سے ہم محض ایک صوری خاکا تیار کر سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی کائنات کا تصور بھی وابستہ ہے جو تمام موجودات کی کلیت کا تصور ہے جس طرح خدا کا تصور ایک صوری نقطۂ آغاز ہے اسی طرح کائنات کا تصور ایک صوری نقطۂ انجام ہے جس کی طرف ہمارا علم متواتر بڑھتا رہتا ہے گو وہ کبھی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ نقطۂ ابتدا کی طرح نقطۂ اتمام بھی کبھی ہمارے لئے حقیقی علم نہیں بن سکتا۔ جس طرح ہمارا ہر قسم کا علم تجربے اور ترکیب کے تعامل پر مبنی ہوتا ہے اور ان دونوں کی باہمی نسبت بدلتی رہتی ہے اسی طرح ہمارا ہر شئے کا علم اس نقطۂ ابتدا اور نقطۂ انتہا کے مابین کہیں نہ کہیں واقع ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا تمام علم ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے۔ علمی تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے حاصل کردہ معلومات کا علم کے نصب العین سے مقابلہ کرتی رہے۔ نظری حلقے میں یہ معیار ویسا ہی ہے جیسا کہ عملی زندگی میں ضمیر۔ علم کا کہیں مطلق اتمام نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تفکر اور تجربے کے مذکورۂ بالا تعلق سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جب فلسفیانہ نظامات محدود کو لامحدود سے اخذ کرنا چاہتے ہیں اور ہستئ لامحدود کی باطنی طبیعیات کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک ناممکن الحصول مقصد ان کے پیش نظر ہوتا ہے۔

اضداد کی وحدت کا وجدان فقط مذہبی تاثر کے اندر ہو سکتا ہے یہ وحدت سائنس کی گرفت میں نہ ایک اصول کے طور پر آسکتی ہے اور نہ ایک کلیت کی صورت میں۔ ہاں یہ تاثر جن صورتوں اور مثالوں میں اپنا اظہار کرتا ہے ان پر علمی تنقید ہو سکتی ہے۔ خدا کے تصور کے لئے صرف ایسی تشبیہیں جائز ہو سکتی ہیں جن سے خدا اور کائنات کے تصورات کا فرق بھی ظاہر ہو اور ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو کہ یہ دو تصورات الگ بھی نہیں ہو سکتے اور یہ دونوں تصورات باہم اضافی ہیں، کائنات کے بغیر خدا نہیں ہو سکتا اور خدا کے بغیر کائنات نہیں ہو سکتی۔ فن تفلسف ان تمام تمثیلوں کو جائز قرار دے سکتا ہے جو اس قاعدہ کی خلاف ورزی نہ کریں لیکن جس طرح اس فن کے رو سے عقلی فلسفہ اس معاملے میں ترتیب تصورات سے آگے نہیں جا سکتا اسی طرح مذہبی تصور بھی تشبیہ و تمثیل سے آگے نہیں بڑھ سکتا مثلاً شخص کا لفظ خدا کے لئے فقط مجازاً ہی استعمال ہو سکتا ہے اسی طرح قوت وغیرہ کی اصطلاح اگر خدا کے لئے استعمال کی جائے تو محض مجازی ہو گی۔ انکار خدا میں اکثر اوقات منکر کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ خدا کے لئے تمثیل اور انسانی تشبیہ کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا۔

جس طرح فکر اور وجود کی وحدت ہر قسم کے علم کے لئے شرط مقدم ہے اسی طرح ارادے اور وجود کی وحدت تمام عمل کے لئے شرط مقدم ہے۔ جس طرح اگر فکر اور وجود کے درمیان کوئی نقطۂ اتصال نہ ہو تو علم ناممکن ہو گا اسی طرح ہستی کے اندر اگر ارادہ مطلقاً اجنبی اور الگ تھلگ ہو تو عمل ناممکن ہو گا۔ خارجی دنیا ہمارے ارادے سے مداخلت پذیر ہونی چاہیئے اور ایسی ہونی چاہیئے کہ ہمارا ارادہ اُس کو اپنے نصب العین کے مطابق ڈھال سکے۔ ارادے اور وجود کی وحدت کا تصور تمام ضمیر کی تہ میں پایا جاتا ہے جو فکر اور وجود کی وحدت سے مختلف قسم کا نہیں ہو سکتا، اور اُسی کی طرح یہ بھی علمی تصور کے سانچے میں نہیں ڈھل سکتا۔

یہ خیال منطق کو اخلاقیات کی طرف لے جاتا ہے جس کا مقام شلائر ماخر

کے نظام میں مفصلۂ ذیل ہے۔ وجود کے ساتھ فکر اور ارادے کی وحدت تمام علم و عمل کے لئے شرطِ مقدم ہے۔ وجود کے مختلف مدارج معلومہ میں ان دو عنصروں میں سے کوئی نہ کوئی غالب ہوتا ہے۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں وجود فکر اور ارادے پر غالب ہوتا ہے یا فطرت عقل پر غالب ہوتی ہے طبیعیات کہلاتا ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے تجربی طبیعیات اور عقلی طبیعیات۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں فکر اور ارادے کو تفوق ہوتا ہے یا عقل کو فطرت پر غلبہ ہوتا ہے اخلاقیات کہلاتا ہے جس کے دو حصے ہیں تجربی اخلاقیات اور عقلی اخلاقیات لیکن یہ تقابلات محض اضافی ہیں کیونکہ عقل اور ارادے کے بغیر فطرت کا بھی وجود نہیں ہوسکتا۔ فطرت بھی ادنےٰ درجے کی اخلاقیات ہے جس میں ارادے کا اظہار تدریجی مدارج میں ہوتا ہے۔ نباتات اور حیوانات سے ترقی کرتے ہوئے اعلےٰ ترین صورت یعنی انسان تک فطرت اپنے ارادے کو ایک سلسلے میں ظاہر کرتی ہے۔ فطرت اور عقل کی وحدت کے بغیر اخلاقیات بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اخلاق بھی اس کی ترقی یافتہ صورت ہے جو فطرت کے اندر بھی کارفرما ہے۔ اس مقام پر شلائر ماخر نے محسوس کیا کہ شیلنگ کا فلسفۂ فطرت اس کی تعلیم کا ایک ضروری تکملہ ہے۔ وہ کانٹ اور فشٹے کی طرح اخلاقیات اور فطرت کو باہم متخالف بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس لئے (Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803) سابقہ اخلاقیات پر تنقید ہی میں یہ تقاضا کیا تھا کہ اخلاقیات کا تمام علم کے ساتھ تعلق پیدا کرنا چاہیئے اور اس میں وہ سپائنوزا اور افلاطون کو مثال کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اسی لئے وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ اخلاقی ترقی کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہوسکتا ایک اضافی موافقت یا ہم آہنگی جو اخلاق کی اساس ہے ہمیشہ سے موجود ہوتی ہے جو فطرت میں بھی پائی جاتی ہے اور دوسری طرف اخلاق کا نقطۂ آغاز بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح سے اخلاق کا تعلق نہ صرف فطرت سے قائم ہوتا ہے بلکہ تاریخ سے بھی، کیونکہ

ہر قسم کی اخلاقی ترقی ارتقائے نوع کے کسی نہ کسی مقام پر شروع ہوتی ہے۔ ایک فرد جن اعضا کو لے کر پیدا ہوتا ہے، پہلی نسلوں کی کشش کے نتائج ان میں موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ شلائر ماخر کا نظریۂ ارتقا زیادہ تر تعمیر فکر کا نتیجہ ہے اور اس میں تصوریت کا انداز پایا جاتا ہے لیکن یہاں پر اس نے ایک ایسے نقطۂ نظر کی طرف اشارہ کیا ہے جس پر جدید حیاتیات میں اکثر بحث کی گئی ہے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کا ارتقاءِ نوع صرف انسان میں ہوا ہے دیگر حیوانات اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں۔ فطرت کے اندر بھی ایک عمل ترقی جاری رہتا ہے لیکن ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف کوئی حقیقی عبور نہیں ہوتا۔

اخلاقی ارتقا کا فطرت سے باہمی تعامل کا تعلق ہے۔ اخلاقی عمل میں کچھ تو تنظیم اور صورت بندی ہوتی ہے اور کچھ وہ اپنا تعین تشبیہوں اور علامتوں میں کرتا ہے۔ انسان کی فطرت پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش پہلی قسم کی فعلیت ہے۔ ایک فرد فطرتِ خارجی کے ایک جزو کو لیتا ہے اور اس پر کوئی اصلاحی عمل کر کے اس کو اپنی ملکیت بنا لیتا ہے اور بہت سے انسان مل کر باہمی حقوق کی حفاظت کے لئے ایک جماعت بنا لیتے ہیں اور باہمی اختلاط کو محفوظ کر لیتے ہیں۔ علامت سازی کی فعلیت میں وہ تمام طریقے داخل ہیں جن میں انسان اپنی روحانی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ اور اس طرح سے دنیا کے اندر ایک ایسی چیز لاتا ہے جس کی قدر و قیمت یہی ہے کہ وہ باطنی زندگی کی ایک صورتِ اظہار ہے۔ ایک فرد کی زندگی میں اس کوشش کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ مذہب کا جذبہ اپنے لئے تاثر کے شاعرانہ انداز ہائے بیان مہیا کرتا ہے کیونکہ تاثر بحیثیتِ تاثر کسی طرح ایک سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا۔ صرف فن لطیف ہی ایک ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعے سے مخصوص انفرادی زندگی کے تاثرات کا اظہار ہوسکتا ہے۔ انسانوں میں باہم روحانی اختلاط صرف اسی واسطے سے ممکن ہوسکتا ہے۔ فن لطیف کا مذہب سے وہی تعلق ہے جو

زبان کا سائنس سے ہے۔ ان خاص معنوں میں ہر فرد ایک لحاظ سے لازماً آرٹسٹ ہوتا ہے۔ علامت سازی کی عمومی صورت وہ علم ہے جو شعوری زندگی کے مشترک اور انتقال پذیر عناصر کو بیان کرتا ہے اس طرح سے تہذیب کا تمام ارتقا اخلاقی ارتقا کا ایک جزو ہے۔ اس طرح سے اخلاق محض صوری اور نفسی ہونے سے جس کی کانٹ اور فشٹے کے ہاں بڑی اہمیت ہے آزاد ہو جاتا ہے۔ اپنے Monologen میں شلائر ماخر کو ابھی تک یہ بات بہت ناگوار معلوم ہوتی ہے کہ مادی تہذیب کو انسان کی زندگی میں اس قدر دخل ہے اور زندگی کا اس قدر حصہ اس میں صرف ہو جاتا ہے اور فقط علامات کے ذریعے سے اپنی شخصیت کے اظہار کی کوشش کو وہ اخلاقی سمجھتا ہے۔ لیکن بعد میں اس نے ان دونوں کو ملانے کی کوشش کی اور اس خیال پر پہنچا کہ علامات سے اظہار شخصیت کی کوشش میں اگر فطری حالات و مقاصد کو نظر انداز کیا جائے تو یہ ایک قسم کی تنگ نظری ہے اور تہذیب کی ایسی تنظیم جس میں علامات کو پس پشت ڈال دیا جائے معاشی یک طرفگی ہے۔

شلائر ماخر کی اخلاقیاتی تصانیف میں نفسی کشمکشوں کے گہرے مطالعہ کا پتہ نہیں چلتا وہ اخلاقی زندگی میں نازک مقامات پر غور کرنے کی بجائے فقط اخلاقی محل کو بیان کرتا ہے حالانکہ اس کی اخلاقیات کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ اس میں شخصیت فرد کی اہمیت کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ کانٹ اور فشٹے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ عقل تمام انسانوں میں ایک ہی ہے لیکن وہ اس کے ساتھ یہ اضافہ کرتا ہے کہ جو کچھ تمام انسانوں میں مشترک ہے وہ فرد کی تمام فطرت پر حاوی نہیں ہوتا۔ اگر ایک نوع افراد کی کثرت پر مشتمل ہوتی ہے تو ہر فرد اپنی زندگی میں اخلاقی قیمت اسی طرح پیدا کر سکتا ہے کہ وہ اس مشترک انسانی فطرت کو کسی انوکھے اور نادر طریقے سے ادا کرے۔ اخلاقی زندگی میں ہر فرد کی زندگی میں ایک ایسا پہلو ہوتا ہے جس کو دوسروں

پر عائد نہیں کر سکتے اور جو دوسروں کے لئے صحیح بھی نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کے عمل میں اس کی مکمل شخصیت کا اظہار نہیں ہوا تو اس کا عمل ناقص رہ گیا ہے کردار کی اس انفرادیت کی وجہ سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کا فیصلہ وہ فقط خود ہی کر سکتا ہے۔ لیکن خود اپنا قاضی بن سکنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود اپنا معلم بھی بن سکتا ہے۔ شخصیت کے تصور میں صرف یہی نہیں ہے کہ ایک فرد دوسروں سے الگ ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ Monologen ہی میں شلائر ماخر نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ جہاں محبت نہیں وہاں تہذیب نہیں ہے جس قدر کوئی شخص اپنے مخصوص میلان سے واقف ہو اسی قدر اس کے لئے ضروری ہے کہ دوسروں کی امتیازی خصوصیتوں کا بھی اس کو احساس ہو۔ اس کے لئے تخیل درکار ہے۔ عام طور پر انسان کو نوع کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے اپنے خصوصی میلان سے واقفیت ہوتی ہے۔ بعدازاں شلائر ماخر نے تقسیم کار پر بھی زور دیا جس کے مطابق ہر شخص اپنی فطرت کے موافق کام اختیار کر سکتا ہے۔ الگ تھلگ رہنے سے اور تنگ دائروں کے اندر محدود رہ کر کسی شخص کی انفرادیت مکمل نہیں ہو سکتی شلائر ماخر نے انفرادیت کی قدر و قیمت کا اندازہ اپنے ذاتی تجربہ سے کیا مختلف شخصیتوں کے دریافت کرنے اور ان کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنے میں اس کو غیر معمولی دسترس حاصل تھی۔ ہنریٹ ہرتز (Henriette Hertz) کو ۱۸ دسمبر ۱۸۰۳ء کے ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ میں کسی ایسے شخص کو جو کوئی مخصوص میلان رکھتا ہے اور انسانی فطرت کے کسی پہلو کا نمائندہ ہے بے مصرف نہیں سمجھتا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ اس کو فرض قرار دیتا ہے کہ ہر شخص میں کچھ انوکھی بات ہو اور وہ اپنے مخصوص انداز میں عمل کرے اسی طرح سے فطرت کے میلان انفرادیت کو ترقی ہو سکتی ہے۔

علمی رسالوں کے ایک سلسلے میں اس نے فرض نیکی اور خیر کے اساسی اخلاقیاتی تصورات پر بحث کی اور یہ بتایا کہ یہ اخلاق کے موضوع کے مختلف

حصے نہیں ہیں بلکہ اخلاق ایک ہی چیز ہے جس کو مختلف پہلوؤں سے دیکھا گیا ہے۔ خیر کا تصور شلائر ماخر کے لئے روح یا عقلِ فطرت کے کامل تحقق کا مرادف ہے (جو تنظیم اور علامت سازی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔) یہی اخلاق کی اصلی بنیاد ہے کیونکہ فرض یا نیکی کی تعمیر اسی پر قائم ہو سکتی ہے۔

(ج) ایمان اور علم

منطق اور اخلاقیات میں شلائر ماخر نے یہ بتایا ہے کہ فکر اور ارادہ اپنے قوانین کے مطابق ترقی کر کے کہاں تک پہنچ سکتا ہے اور کیا حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب اس کے نزدیک انسان کی روحانی زندگی کی تیسری بڑی شکل ہے اس کا ماخذ اور مقام تاثر ہے اور وہ دوسری صورتوں سے آزاد ہو کر اور ان کی ترقی میں مداخلت کئے بغیر اپنے مخصوص قوانین کے مطابق ترقی کر سکتا ہے لیکن زندگی کی کامل ہم آہنگی اور موافقت مذہب ہی میں پہنچ کر پیدا ہوتی ہے۔

اپنی کتاب (Reden) خطباتِ مذہب میں شلائر ماخر مخصوص طور پر دو نقاطِ نظر پر بحث کرتا ہے (۱) وہ جس میں مذہب کو ایک نظریہ یا تعلیم خیال کیا جاتا ہے خواہ وہ وحی کی بنا پر ہو اور خواہ عقل کی بنا پر (۲) وہ جس میں مذہب کو اخلاق کا محض ایک ذریعہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب اس بلا واسطہ شعور پر مشتمل ہے کہ ہر محدود ہستی اپنی حیات و قیام کے لئے لامحدود ہستی پر منحصر ہے اور ہر شے جو زمان میں ہے اس کی رگِ جان سرمدیت سے ملی ہوئی ہے۔ علم تدریجاً ایک خیال سے دوسرے کی طرف اور ایک مظہر سے دوسرے کی طرف عبور کرتا ہے۔ اور ارادہ مخصوص مقاصد کی طرف بڑھتا ہے لیکن تاثر اپنی ذات پر قائم رہتا ہے۔ اور تمام اضداد سے بالاتر ہوتا ہے۔ علم اور عمل کا مدار مخصوص قابلیتوں پر ہے۔ ان دونوں میں انسان یکطرفہ ہو کر ایسی اشیاء پر عمل کرتا ہے

جو اس کی اپنی ذات سے الگ اور مختلف ہوتی ہے۔ لیکن تاثر میں ایک نازک اور لامحدود وتحریک ہوتی ہے جس میں ہر ایک کی انفرادی خودی کا انکشاف ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اس میں ہستی لامحدود جاری وساری ہوتی ہے۔ مذہبی تاثر کو بیان کرنے کے لئے ہمیں ایسے لمحوں کے وجدان کو لینا چاہئے جن میں باطنی زندگی بحیثیتِ کل غیر منقسم طور پر متحرک ہوتی ہے قبل اس کے کہ وہ فکر و مثال یا ارادہ وعمل میں ظاہر ہو۔ اس نقطے پر کل اور جزو کا انطباق ہوتا ہے کیونکہ نفس اور معروض کا امتیاز ابھی ظہور میں نہیں آیا۔ اس بلا واسطہ تاثر میں ایک فرد کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ کسی محدود شئے کے مقابلے میں ہے جس کے خلاف کوئی ردّ عمل ممکن ہوسکے بلکہ وہ اپنے تئیں علے الاطلاق محتاج و منحصر محسوس کرتا ہے اس کے بعد جب فکر بیدار ہوتا ہے تو یہ مطلق انحصار خدا کی ذات کا شعور بن جاتا ہے اور اس ہستی کے اظہار کی کوشش کرتا ہے جس پر ہماری تمام انفعالی اور فعلی ہستی کا انحصار ہے کیونکہ "سچا خدا ہماری احساسی اور فعلی زندگی کا مبداء ہے" (Der christliche Glaube, 4, 4.)-

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ "خطباتِ مذہب" اور شلائر ماخر کی دوسری کتاب "تعلیم ایمان" (Glaubenslehre) میں نقاطِ نظر کا اساسی اختلاف ہے۔ خطبات میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب وحدت کے بلا واسطہ تاثر کا نام ہے لیکن "تعلیم ایمان" میں پہلی مرتبہ احتیاج و عجز کے تاثر کو مذہب کی ماہیت قرار دیا گیا ہے۔ مزید براں خصوصاً خطبات کی پہلی اشاعت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب کائنات کے وجدان سے پیدا ہوتا ہے لیکن "تعلیم ایمان" میں خدا اور کائنات کے درمیان ایک بیّن فرق قائم کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ خطبات کے نقطۂ نظر کو احدیتی یا وحدت الوجودی خیال کیا گیا ہے اور "تعلیم ایمان" کے نقطۂ نظر کو ثنویتی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم ان لمحوں کو لیں جن میں شعور بیدار ہوتا ہے اور ابھی کوئی امتیاز محسوس نہیں ہوتا تو "خطبات" میں بھی مذہبی تعلق کے احساس کو انحصار

کا احساس بتایا گیا ہے۔ یہاں پر شعور کی تہ میں کل جزو سے منطبق ہوتا ہے لیکن بدیہی بات ہے کہ فرد جو پہلے متکون متصور ہوتا ہے وہ اپنے تئیں محتاج و منحصر محسوس کرے۔ خطبات میں اگر کائنات یا کل عالم کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے تو شلائر ماخر نے کرراس کی توجیہ کی ہے کہ فقط خدا ہی ہے جس سے کائنات میں کلیت پیدا ہوسکتی ہے۔ منطق اور تعلیم ایمان میں جب وہ خدا اور کائنات میں فرق کرتا ہے تو کائنات سے اس کی مراد کلیت ہوتی ہے اور خدا سے مراد اس کلیت کی وحدت۔ اور وہ یہ کہتا ہے کہ ان دو تصورات میں بہت قریبی تعلق ہے۔ اس کے خیالات میں ارتقا ہوا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط نہیں تھا کہ اصولاً ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

خطبات اور تعلیم ایمان دونوں میں صاف طور پر یہ دعوے کیا گیا ہے کہ کوئی تصورات یا اصول مذہب کی اساسی ماہیت میں داخل نہیں بلکہ تفکر ان کو وجدانی کیفیات سے اخذ کرتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انحصار کا احساس خدا کو صمد اور منحصر علیہ قرار دیتا ہے۔ اظہار اور افہام و تفہیم کا جذبہ اس تاثر کو بیان کرنے کے لئے جو فی نفسہ ناقابل بیان ہے الفاظ اور تماثیل سے کام لیتا ہے۔ جب ان تمثیلوں کو حرف بہ حرف عین صداقت سمجھ لیا جاتا ہے تو خرافیات (Mythology) پیدا ہو جاتی ہے۔ نظریۂ ایمان میں شلائر ماخر کا مقصد یہ ہے کہ تاثر کی تمثیلوں کو اصل صداقت میں تحویل کرے یا کم از کم تماثیل و علامات کے لئے معین حدود قائم کرے۔ تعلیم ایمان میں کسی قضیے کو کسی دوسرے قضیے سے اخذ نہیں کرنا چاہئے ہر قضیے کو براہ راست مذہبی وجدان سے حاصل کرنا چاہئے اور جب یہ ہو چکے تو اس کے بعد ان قضیوں کو باہم ترکیب دے سکتے ہیں۔ ایسے قضایا کا صرف یہی ثبوت ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی کچھ ایسے ہی تجربات ہوئے ہیں جیسے کہ بیان کرنے والے کو۔ شلائر ماخر ایسی تمام علامتوں کو رد کر دیتا ہے جن کا مصدر براہ راست تاثر کے تجربات نہ ہوں۔ یا کم از کم ایسی علامتیں اس کے نزدیک محض علامتیں ہیں اور مذہب کی لازمی صورتیں نہیں ہیں۔ خدا کی شخصیت

تکوین عالم آدم اور آغاز گناہ کے علامات اسی قسم کے ہیں۔ وہ اس کا منکر ہے کہ مذہبی تجربے سے ربط فطرت کی شکست یا خرقِ عادت کی شہادت ملتی ہے۔ اگر ایسا ہو تو یقیناً خدا کے تصور اور ربط فطرت کے تصور میں تناقض واقع ہوگا لیکن مذہب ہم سے کبھی یہ تقاضا نہیں کر سکتا کہ ہم کسی امر کو یوں سمجھیں کہ خدا پر منحصر ہونے کی وجہ سے وہ ربط فطرت پر منحصر نہ ہو اور خدا عمل کرتے وقت فطرت کو منسوخ کر دے کیونکہ فطرت، اور عادت الٰہی ایک ہی چیز کا نام ہے لہذا معجزہ صرف ایسے واقعہ کا نام ہے جو انسان کی مذہبی توجہ کا مرکز بن گیا ہو اور مذہب نے اس کو خاص اہمیت دی ہو۔ وحی کے صرف یہی معنی ہیں کہ ایک واقعہ مذہبی اہمیت رکھتا ہے اور تاریخی سلسلۂ واقعات سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔

مسیحؑ کو عیسائی اسی لئے صاحب وحی کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس کی وجہ سے انسان کی ذات الٰہی سے غفلت اور ان کی روحانی مصیبت دور ہو گئی اور ایک معصوم ہستی نے ان کو نجات دلائی۔ مذہبی تاثر فی نفسہ سعادت و مسرت کا تاثر ہے لیکن چونکہ انسان کی محدود و محسوس زندگی کے تاثرات اکثر اس کے ساتھ ملے جلے رہتے ہیں اور یہ تاثرات کبھی مذہبی تاثر کے موافق ہوتے ہیں اور کبھی اس کے مخالف اس لئے انسان کو روحانی مسرت کے علاوہ روحانی تکلیف بھی ہوتی ہے۔ عیسائی کے نزدیک مسیح کی خالص روحانیت افراد پر جماعت کے ذریعے سے نجات دہی اور تسکین کا عمل کرتی ہے اور اس کی جماعت کے لوگ اس کی شخصیت کو سامنے رکھ کر روحانی تکلیف سے نجات پاتے ہیں۔ ایک شخص کو اپنی زندگی میں نجات کا احساس ہوتا ہے اور وہ اس کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ مسیح کی نصب العینی روحانیت اس کا باعث ہوئی ہے یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص کو عجز و احتیاج کا احساس ہوتا ہے اور اس کے نزدیک یہ احساس ایک خدائے لامحدود کی ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان دونوں حالتوں میں معلول سے علت کی طرف استدلال ہے۔

اہم سوال یہ ہے کہ اس قسم کا انتاج کسی طرح جائز بھی ہے یا نہیں۔ حالی تاثر کی کیفیت سے دیگر تجربات سے قطع نظر کرکے علت قریبہ کا انتاج صحیح نہیں ہوسکتا لیکن شلائر ماخر اپنے اصول کے موافق ان دیگر تجربات کو اس تاثر کی علتوں میں شمار نہیں کرتا۔ یہ کہ تاثر اپنے میلانِ توسیع و تشدید سے ایک نصب العینی وجود کے تصورات قائم کرلیتا ہے ایک نفسیاتی حقیقت ہے جس کو کہ ہیوم نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے لیکن اس عمل سے صرف علامات وضع ہوتے ہیں جیساکہ شلائر ماخر نے خود دیگر مقامات پر تسلیم کیا ہے۔ تاثر میں جو علامت سازی کا میلان ہے شلائر ماخر اس کو یہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ ایک معین علت کے وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ علامت سازی کا قائل رہا لیکن اس کا کلیسائی فقیہ ہونا اس طرح ممکن رہا کہ وہ اس علامت سازی کو تعلیلی توجیہ کا مرادف قرار دیتا رہا۔ لیکن اس خلط مبحث سے اس کے اپنے فلسفے کے اندر ایک داخلی تناقض پیدا ہوگیا۔ اس کے نظریۂ علم کے مطابق ہستئ مطلق کا تصور قائم نہیں ہوسکتا لیکن اس کی دینیات اس کو اس قسم کا تصور قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اس کا فلسفۂ فطرت کسی ابتدائے مطلق کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے لیکن اس کی مسیحیت اس کو لازم قرار دیتی ہے کہ ظہور مسیح کو ایک ابتدائے مطلق سمجھا جائے کیونکہ مسیح کی بعثت تاریخ کے اندر ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تاریخی ارتقائے ماقبل سے توجیہ نہیں ہوسکتی۔

شلائر ماخر کا فلسفۂ مذہب ہیگل کے فلسفۂ مذہب کی طرح مذہب کو بحال کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس لحاظ سے اس کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ مذہب کی اس لئے حمایت کرتا ہے کہ وہ روحانی زندگی میں گہرائی موافقت اور لامحدودیت پیدا کرنے والی قوت ہے لیکن وہ مذہب کو معیار قرار دے کر ہر قسم کی روحانی زندگی کو اس کی کسوٹی پر نہیں پرکھتا۔ وہ روحانی زندگی کو مذہبی عقائد کے پیمانے سے نہیں ناپتا۔ شلائر ماخر عیسوی معتقدات کے بیان کو ایک ایسے فقرے پر ختم کرتا ہے جس سے سپائنوزا کی اخلاقیات

کے آخری الفاظ یاد آجاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اگر موت کے بعد انسان کی شخصیت کے بقا کا یقین نہ بھی ہو تو بھی اس کتاب کے ایک فقرے کی اہمیت میں بھی فرق نہیں آتا۔ ہم جو زندگی اس عالم تجربہ میں بسر کرتے ہیں اس میں گہرائی اور ترقی ہونی چاہیئے اور خود اس کی ضرورتوں سے اعلےٰ ترین معیار حیات حاصل ہوسکتا ہے۔ ادیان قائمہ انسانوں کے قلوب میں سکون واطمینان پیدا کرنے کے علاوہ علم اور اخلاقیات کو بھی اپنی حمایت میں لینے کا دعوےٰ کرتے ہیں شلائر ماخر کے نزدیک مذہب کو ان کے اندر مداخلت کرنے کا کوئی حق نہیں۔

وہ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کے ہاتھوں سے مذہب کے تصور میں ایک اساسی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ابھی تک نہ پروٹسٹنٹ ازم نے اور نہ عام طور پر عیسائیت نے اپنی انتہائی صورت کمال اختیار کی ہے۔ مذہب کے اندر بھی مسلسل ارتقا ہونا چاہیئے اور یہ آزاد دینیات کا کام ہے کہ وہ اس ارتقا میں رہنمائی کرے۔ شلائر ماخر کے نزدیک نہ عیسوی معتقدات اور نہ عیسوی اخلاقیات ہمیشہ کے لئے انتہائی صورت میں دئے گئے ہیں۔ عہد جدید (New Testament) میں فقط عیسائیوں کی پہلی نسل کا نظریہ درج ہے۔ اخلاقیات کی نسبت یہ خاص طور پر صحیح ہے کہ محرکات اور نتائج دونوں کے لحاظ سے اس میں تبدیلی اور ترقی ہونی چاہیئے۔ اخلاق کے کوئی اصول ایسے نہیں ہیں جو عیسوی کلیسا کے تمام زمانوں کے لئے یکساں طور پر صحیح ہوں۔ ہر اصول پوری طرح صرف ایک خاص زمانے کے لئے صحیح ہوتا ہے (Christliche Sitte p. 60, 94)۔ افسوس ہے کہ کلیسا نے اس لطیف خیال کو اختیار نہیں کیا۔ اگر شلائر ماخر ہمارے زمانے میں ہوتا تو اس کے لئے اور بھی زیادہ مشکل ہوتا کہ "وہ اپنے تئیں ان لوگوں سے موافق محسوس کرے جو اپنے آپ کو اس سے بہت دور خیال کرتے ہیں"۔

ہیگل کے مقابلے میں شلائر ماخر کے فلسفۂ مذہب کی یہ خصوصیت ہے کہ

یہ زیادہ صحیح نفسیات پر مبنی ہے اس کے اندر اساسی خیال یہ ہے کہ مذہب کا تعلق خالص فکر سے نہیں بلکہ تاثر سے ہے۔ جب معتقدات کو علامات میں تحویل کر دیا جائے تب بھی مذہب کی ماہیت میں سے انسان کی طبیعت میں بہت کچھ باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ وجدانی تجربات جنھوں نے معتقدات کو پیدا کیا اور ان کو قبول کیا۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تاثرات باقی رہتے ہیں یا ناپید ہو جاتے ہیں، یا جب معتقدات کی اصلی حقیقت منکشف ہوتی ہے تو یہ دوسری شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ شلائر ماخر کا خیال تھا کہ یہ اسی طرح موجود رہتے ہیں نہ تبدیل ہوتے ہیں اور نہ مفقود۔ یہاں پر اس نے غلطی کی ہے۔ لیکن اس کا نقطۂ نظر مربوط اور متوافق تھا۔ اس کی طبیعت میں تاثر اور علم کا جز رو مد پایا جاتا ہے لیکن وہ یعقوبی کی اس شکایت کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس کا قلب عیسائی ہے اور اس کا دماغ کافر۔ خارجی فطرت اور شخصی زندگی کی نسبت نہایت لطیف سمجھ رکھنے کی وجہ سے اس کا شمار رومینٹسیزم (Romanticism) کی صفِ اول میں ہوتا ہے۔

رومینٹیزم (ROMANTICISM) کا فلسفہ بحیثیت ایک قنوطی نظریۂ حیات کے

آرتھر شوپن ہائر (ARTHUR SCHOPENHANAR)

(۱) سوانح حیات اور خصوصیات

شوپن ہائر کا فلسفہ اسی روحانی سرزمین میں سے ابھرا جس میں سے تصوریتی نظریۂ ارتقا پیدا ہوا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ان میں باہم زبردست اختلاف ہے۔ ان دونوں میں روحانی مناسبت اس لیے ہے کہ شوپن ہائر نے بھی مسئلۂ وجود کا خالص نفسی حل پیش کرنے کی کوشش کی اور اختلاف دو وجوہ سے ہے ایک تو اس لیے کہ شوپن ہائر نے علم پر انتقادی نظر ڈالی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے ہستی کے اندر عدم موافقت اور لاعقلیت پر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح شوپن ہائر بھی ایک انتقادی فلسفی ہے۔ اس نے مسئلۂ علم کو مسئلۂ وجود پر مقدم رکھا اور تجربہ اور بلاواسطہ وجدان پر فشٹے شیلنگ اور ہیگل سے بڑھ کر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح اس کا فلسفہ بھی کانٹ کے خیالات کو سمجھنے اور ان کو ترقی دینے کی کوشش میں صورت پذیر ہوا وہ اپنے آپ کو کانٹ کے علم کا سچا

وارث سمجھتا تھا۔ اور اس کا خیال تھا کہ کانٹ سے لیکر اس کے زمانہ تک کوئی اہم نظریہ فلسفے میں پیدا نہیں ہوا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ فشٹے اور شیلنگ کا اس سے بدرجہا زیادہ رہین منت ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرلنے پر آمادہ ہے۔ شلائر ماخر تقوری تیں رجائیت کا حامی تھا۔ اور اس کا قایل تھا کہ فطرت اور تاریخ کے اندر عقل کا ارتقائی انکشاف ہوا ہے لیکن ان کے برخلاف شوپن ہائر کا فلسفہ تمام فلسفۂ مغرب میں ایک انوکھی حیثیت رکھتا ہے مغربی فلسفے اور دینیات کی بنا ہمیشہ کم وبیش اس اساسی خیال پر قایم رہی تھی کہ ہستی کے اندر ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے۔ لیکن زندگی کے رنج والم کا حوالہ دیتے ہوئے شوپن ہائر یہ اصول قائم کرتا ہے کہ ہستی کا جوہر ایک کورانہ بے عنان و بے تاب ارادۂ حیات ہے۔ نہ صرف مسئلۂ علم بلکہ مسئلۂ تثمین (Problem of values) کو بھی اسنے سابقہ مفکرین سے الگ انداز میں بیان کیا اور مختلف طریقے سے اس کا جواب دیا۔ شوپن ہائر اسی لیے اپنے آپ کو ان فلاسفہ سے بعد المشرقین پر سمجھتا تھا۔ لیکن مسئلۂ وجود کے حل کی طرح اس کا مسئلۂ ثمن کا حل بھی رومینٹیسزم کی سرزمین میں سے پیدا ہوا اس نے عقل اور "تنویر" کی مخالفت کو جاری رکھا۔ اس کا فلسفہ عقل کے عجز اور اس کی محدودیت کا ایک مرتب نظریہ ہے۔ وہ رومینٹیسزم سے اس خیال سے ہمدردی رکھتا ہے کہ اس نے مغربی رجائیت کے مقابلے میں دوبارہ مشرق کی قنوطیت کا انکشاف کیا۔ اسی وجہ سے وہ عیسائیت کو بھی پسند کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس مذہب کی سب سے بڑی اہمیت اس کی قنوطیت میں مضمر ہے۔ اس کا خیال تھا کہ رجائی عناصر عیسائیت کے اندر بعد میں یہودیت کے اثر سے داخل ہو گئے۔ ایک دلچسپ جزوی تصنیف (Neue Paralipomena) میں وہ الہیت اور مادیت کے مقابلے میں رومینٹیسزم اور توہم الاعتقاد عیسائیت سے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے۔ چونکہ اس کا فلسفہ اس کے اپنے تجربے اور نظریۂ حیات سے گہرا تعلق

رکھتا ہے اس لیے (اس کی علمیاتی تحقیقات کو الگ کرکے) اس کے طرز بیان میں ایک شخصیت اور زندگی، ایک قوت اور چمک معلوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی تحریر میں ایک ایسی ادبی شان پیدا ہوگئی ہے جو اس کے فلسفیانہ حریفوں کی تصنیفوں میں قریباً مفقود ہے۔ فلسفیانہ مسائل پر سلیس اور عام فہم طریقے سے بحث کرنے کا ملکہ جو فرانسیسی اور انگریزی فلاسفہ کی امتیازی خصوصیت ہے، شوپن ہائر میں بھی بدرجۂ کمال پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تعلیم زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی تھی اس کے علاوہ اس کی شخصیت جدید ادبیات کی لاجواب شخصیتوں میں سے ہے۔

آرتھر شوپن ہائر ۲۲ فروری ۱۷۸۸ء کو ڈانزگ کے شہر میں پیدا ہوا جو اس زمانہ میں ایک آزاد شاہی شہر تھا۔ اس کا باپ ایک دولتمند تاجر اور اپنے شہر کی آزادی کا سرگرم حامی تھا۔ جب ڈانزگ پرشیا کی حکومت میں داخل ہو گیا تو اس کو بہت شاندار مراتب و منافع پیش کیے گئے جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اور اپنے کنبے اور کاروبار کو ہامبرگ لے گیا وہ اپنے بیٹے کو ایسی تعلیم دینا چاہتا تھا جس سے وہ ایک کامیاب دنیادار انسان بن سکے۔ اس نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ میرا بیٹا کائنات کے عظیم الشان صحیفے کا مطالعہ کرنا سیکھے۔ اس نے فرانس اور انگلستان میں تعلیم حاصل کی اور والدین کے ساتھ یورپ میں سفر کرتا رہا۔ اس کا والد اس کو کتابوں کا عالم بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس لیے اس کو ہامبرگ میں کاروبار میں لگا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ یہیں ہامبرگ میں میرے قنوطی نظریۂ حیات کی بنا پڑی۔" اپنی عمر کے سترھویں سال میں جب کہ میں نے ابھی مدرسے کی ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی میرا دل دنیا کے رنج والم کے احساس سے لبریز ہوگیا جس طرح کہ بیاری بڑھاپے تکلیف اور موت نے مہاتما بدھ کو اس کے شباب میں آلام حیات نے متاثر کیا تھا۔ عالم کی جو حقیقت مجھ پر آشکارا ہوئی وہ ان اسرائیلی عقاید پر غالب آگئی جن کی تعلیم مجھ کو دی گئی تھی" شوپن ہائر کے معاملے میں صرف خارجی تجربہ ہی اس نظریہ کو

متعین کرنے والا نہیں تھا اس کی طبیعت اور پوری شخصیت اس کی تہ میں ہے۔
اس بات کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ شوپن ہائر کا دل و دماغ کم عمری ہی سے
ایک سقیمانہ بوجھ میں دبا ہوا تھا باپ اور ماں دونوں کے خاندانوں میں دماغی
کمزوری ظاہر ہو چکی تھی اس کا باپ صاحب ہمت مگر چڑچڑے مزاج کا تھا
اور بے سبب غم واندوہ کے دوروں کا شکار رہتا۔ کہتے ہیں کہ آخر عمر میں
اس کا دماغ چل گیا تھا۔ شوپن ہائر کو اپنے باپ کا مزاج بھی ورثے میں ملا
شبہات و آلام اس کی طبیعت پر طاری رہتے تھے لڑکپن ہی میں وہ انسان
کی مصیبت پر سوچتا رہتا تھا۔ یا تو وہ دوسروں پر شبہ کرتا تھا اور ان پر
کھولتا رہتا تھا۔ اور اپنے لیے عنان خودی میں مبتلا رہتا تھا یا مصیبت سے
اثر پذیری اس کو دوسروں کی ہمدردی پر آمادہ کرتی۔ جنوبی فرانس میں سے
سفر کرتے ہوئے اس کی ماں خوبصورت مناظر فطرت کو دیکھکر بڑی
مسرت کا اظہار کرتی لیکن بیٹے کا احساس ماں سے مختلف ہوتا اور
یہ خیال اس پر طاری ہوتا کہ ان تنگ و تاریک و غلیظ دافتادہ مکانوں
میں کتنے مصیبت زدہ انسان زندگی کے دن کاٹ رہے ہیں۔ ابھی سے
اس میں وہ خیالات پیدا ہو گئے تھے جن کو اس نے بعد میں اپنی خاص
تصنیف میں ان لوگوں کی مخالفت میں بیان کیا جو اپنی رجائیت میں حسن
فطرت کا حوالہ دیتے ہیں۔ "یہ تمام چیزیں دیکھنے میں واقعی خوبصورت
ہیں۔ لیکن اچھا ہونا اچھے دکھائی دینے سے الگ چیز ہے۔" سوال یہ ہے کہ
آیا اچھے دکھنے والے وجود خود اپنی زندگی سے بھی خوش ہیں یا نہیں۔
لیکن اس کی طبیعت میں کچھ اور عناصر بھی تھے جو اس کی زندگی میں نفس
مطمئنہ کو پیدا نہیں ہونے دیتے تھے۔ زبردست جنسی جذبات اس کو
بے تاب رکھتے تھے جن پر وہ غلبہ حاصل نہیں کر سکتا تھا اور وہ
اس کو بار بار عرش سے فرش پر اور عالم پاک سے عالم خاک پر گراتے
تھے۔ عالم شباب کی بعض نظموں میں جو ہامبرگ کے زمانہ کی لکھی ہوئی
ہیں وہ اپنے نفس کی اس کارزار کو بیان کرتا ہے کہ اعلیٰ و منزہ اشیاء پر

غور و فکر کی کوشش اس کو ایک طرف کھینچتی ہے دوسری طرف لذت پرستی مسلسل اس کے دامن میں الجھتی ہے۔ جب وہ اپنے فلسفۂ حیات میں مسئلۂ کائنات کو اس اعتقاد سے حل کرتا ہے کہ تمام اشیاء کے قلب میں ایک تسکین ناپذیر حاجت بے تاب ہے تو وہ حقیقت میں اس کی تعبیر اپنے ذاتی تجربے پر قائم کر رہا ہے۔ اس کی تلخ مزاجی اور غصے کی کیفیتیں اس کی شدید حب ذات اور حوصلہ مندی ناقدری معاصرین کی شکایت اور اس کی ہوس پرستی ان سب چیزوں سے اس کے فلسفہ کے لیے وافر مواد مہیا کیا۔ جسمانی لذات اس کو محض اپنی بے عنانی کی وجہ سے اس قدر مضطرب نہیں رکھتی تھیں بلکہ اس اضطراب کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ یہ لذت پرستی اس کی طبیعت کی دوسری شدید حاجت یعنے خاموش تفکر کی زندگی بسر کرنے کے منافی تھی۔ وہ ایک مفکر مزاج شخص تھا۔ اور اس لحاظ سے وہ اپنی ماں یوحنا کے مزاج و قابلیت کا وارث تھا جو کسی زمانہ میں ایک مشہور افسانہ نگار تھی۔

افلاطون کے نزدیک انسان کی روح جن تین عناصر پر مشتمل ہے یعنے فکر، احساس عزت نفس اور جذبۂ حسی، وہ تینوں اپنی انتہائی صورت میں اور باہم متخاصم اس کی طبیعت میں ہنگامہ آرا تھے۔ مسئلۂ وجود کے حل میں جب وہ یہ تجویز کرتا ہے کہ کائنات کو انسان کی طبیعت کے عالم صغیر کی مماثلت سے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس کو کسی متوافق ہم آہنگی کے نتیجہ تک نہیں پہونچائے گا۔ ۱۸۱۴ کے ایک پارۂ تصنیف میں وہ اس خیال کی مخالفت کرتا ہے کہ انسان کی طبیعت میں کوئی اساسی وحدت ہے۔ اس کے نزدیک اضداد کی پیکار زندگی کی اصل ہے اور جب تک زندگی قائم ہے تب تک یہ باطنی کشمکش باقی ہے اور اپنی مماثلت سے وہ اس اندرونی پیکار کو تمام کائنات کی اصل قرار دیتا ہے۔

اس کے باپ کے انتقال کے بعد اس کی ماں وائمر چلی گئی جہاں وہ

بہت جلد گوئٹے اور ویلینڈ کے ادبی حلقوں میں داخل ہوگئی۔ بہت سی مخالفت کے بعد شوپن ہائر کو مطالعہ کی اجازت ملی۔ وہ بڑے ذوق و شوق سے ادبیات عالیہ، نیچرل سائنس اور فلسفے کے مطالعہ میں منہمک ہوگیا اور اب اس نے تفکر کو اپنی زندگی وقف کر دینے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ اس نے ویلینڈ سے کہا کہ زندگی ایک نہایت بے اعتباری کی چیز ہے اور میں نے ارادہ کیا ہے کہ اس کو خود اسی پر غور کرنے میں بسر کیا جائے اس کا اپنی ماں کے ساتھ دائرے میں رہنا اس کے لیے بہت اہم ثابت ہوا کیونکہ گوئٹے سے اس کی ملاقات ہوگئی۔ یہ نوجوان قنوطی اور وہ بڑا رجائی نظریۂ الوان کے ساتھ دلچسپی رکھنے کی وجہ سے یکجا ہوئے کچھ عرصے تک وہ ملکر کام کرتے رہے۔ اور باتوں میں تو دیگر رومنٹک فلاسفہ کی طرح شوپن ہائر بھی نیوٹن کے خلاف گوئٹے کا حامی تھا۔ لیکن ان دونوں میں یہ اختلاف رائے پیدا ہوگیا کہ گوئٹے صفات لونیہ کی طبیعیاتی توجیہ کرتا تھا۔ اور شوپن ہائر ان کی نفسیاتی توجیہ کا قائل تھا۔ لیکن اس کے باوجود گوئٹے شوپن ہائر کی مصنفی کی حیثیت سے خاص دلچسپی رکھتا تھا اور خاص طور پر اس وجہ سے وہ شوپن ہائر کی طرف مائل تھا کہ وہ تفکر کے مقابلے میں بلا واسطہ وجدان پر زور دیتا ہے۔

اس خود بیں نوجوان کو جس کو دنیا اور انسان کے خلاف نہایت تلخ شکایت تھی بڈھے استاد نے یہ نصیحت کی جس کو اس نے اس کے البم (بیاض تصاویر) میں لکھ دیا۔

"اگر تو اپنی قدر کا خواہش مند ہے تو تیرے لیے لازم ہے کہ تو دنیا کو باقدر بنائے"

شوپن ہائر گوٹنگن میں تعلیم حاصل کرتا رہا۔ گوٹنگن میں شولتسے (Schulze) اور برلن میں فشٹے فلسفے میں اس کے معلم تھے لیکن اس کے حقیقی استاد افلاطون اور کانٹ تھے۔ اپنی انتقادی طبعیت کی وجہ سے اس کو کانٹ کی علمیاتی تحقیقات سے بہت دلچسپی تھی اور اس کا خیال تھا کہ کانٹ کے تابعین اس کو نہیں سمجھے لیکن افلاطون اور

کانٹ کا فلسفہ اس کی نظروں میں خاص طور پر اس لیے اہم تھا کہ افلاطون کے فلسفے میں نورانی عالم تصورات اور تاریک عالم محسوسات کا تضاد موجود تھا۔ اور کانٹ کے فلسفے میں قانون پذیر عالم مظاہر اور عین شئے کا تخالف تھا۔ جو تمام تصورات و قوانین سے ماورا ہے۔ ان فلسفوں میں اس کو فکر اور ارادے یا تفکر اور شہوات کی ثنویت کا ثبوت ملتا تھا اس کا ذاتی تجربہ جس کی حقیقت کا شاہد تھا۔ افلاطون اور کانٹ کے علاوہ اس کے خیالات کے ارتقاء پر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا بھی اثر تھا (جو اس نے (Anquetil du Perron) کے لاطینی تراجم میں مطالعہ کیں)۔ مدت ہوئی کہ ہندو اس مسئلہ پر آکر رک گئے تھے۔ جو شوپن ہائر کے نزدیک فلسفے کا مرکزی مسئلہ تھا۔ یعنی اخلاقی اور طبعی شر کا مسئلہ۔ وہ بدھ مت اور ابتدائی عیسائیت کا اس لیے مداح تھا کہ ان مذاہب کا ایمان ایک خالق پر نہیں بلکہ ایک نجات دہندہ پر ہے۔ اس حیرت میں جس کو افلاطون فلسفے کا آغاز کہتا ہے تشویش اور اضطراب پایا جاتا ہے یہ مسئلہ اس لیے شدت سے حل طلب ہے کہ شر کی جڑیں عالم کے قلب میں ہیں اور وہ عدم سے وجود میں نہیں آیا۔ مابعد الطبیعیات میں حل طلب نکتہ یہی ہے جو انسان کو اس قدر مضطرب رکھتا ہے اور جس کو نہ تشکیک دبا سکتی ہے اور نہ تنقید۔

لیکن اس کا سب سے پہلا کام یہ تھا کہ وہ اپنے نظام کی علمیاتی اساس کو قائم کرے۔ ایک مفکر ناظر حیات بننے کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے ۱۸۱۳ء میں وہ روڈل سٹاٹ (Rudol stedt) چلا گیا (یہ وہی زمانہ ہے جب کہ جرمنی کے نوجوان اپنے وطن کی آزادی کی حمایت میں جنگ کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے)۔ اس تخیل پرور خلوت میں اس نے جامعہ سے سند لینے کے لیے ایک مقالہ لکھا۔ (Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund 1818) اصول دلیل مکتفی کی چار بنیادیں۔ اس میں وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہمارے تمام

تصورات خاص قوانین کے تحت میں مربوط ہوتے ہیں جن کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) وجہ اور نتیجہ (۲) علت اور معلول (۳) اضافت زمانی و مکانی (۴) محرک اور عمل۔ وجہ اور علت کے اہم امتیاز پر زور دیکر وہ یہ بتاتا ہے کہ قانون علت و معلول ہر احساس میں براہ راست اور بلا ارادہ عمل کرتا ہے کیونکہ ایک غیر شعوری تاویل سے ہم مکان کے اندر خارجی اشیاء کو اپنے محسوسات کی علت قرار دیتے ہیں۔ شوپن ہائر یہاں پر اس فرقِ فاصل کو مٹانا چاہتا ہے جو کانٹ نے حسی ادراک اور فہم میں قایم کیا تھا۔ وہ اس میں فشٹے کے نظریۂ علم سے اس سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے جتناکہ وہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔

علم کے حدود کی نسبت شوپن ہائر انھیں نتائج پر پہونچا جن پر کہ کانٹ پہونچا تھا۔ چونکہ ہمارے ذہن کی یہی فطرت ہے کہ ہم اپنے تمام تصورات کو اصول دلیل کفتی کے مطابق مربوط کرتے ہیں اور ہم کسی ایسی چیز کو نہیں جان سکتے جو اس ربط و اضافت کی زنجیر میں مقید نہ ہو سکے اس لیے ہم اشیاء کی ماہیت مطلقہ یعنے عین شے سے واقف نہیں ہو سکتے۔ لیکن کانٹ کے خلاف وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ قلب وجود میں داخل ہونے کا ایک راستہ باقی رہتا ہے اگرچہ عقلی علم سے ہم اس راستہ پر نہیں چل سکتے۔ اس قلعۂ ہستی میں جو سب طرف سے لیے دَر اور مسدود معلوم ہوتا ہے داخل ہونے کے لیے ایک سرنگ بھی ہے اور وہ ہمارے سینوں کے اندر ہے۔ کانٹ نے اس اندرونی راستے کو نظر انداز کر دیا یا زیادہ سے زیادہ عقل عملی اور وجود عینی میں اس کی طرف محض ایک سرسری اشارہ کیا۔ عین وجود، خود ہمارے باطن میں ہے۔ لذت والم اور بیم و رجا کی کشمکش ہمارے تاثرات اور ارادوں کا ہنگامہ جوہر ہستی کا ایک انکشاف ہے اور ماہیت فطرت کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ اگر ہم محض عقلی علم کے نقطۂ نظر پر قایم رہیں تو عالم محض ایک منظر اور ایک تصور ہے لیکن اگر ہم اپنے جذبات اور ارادے کی مماثلت سے سمجھیں

تو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف صور و مدارج میں ارادہ ہی جوہر کائنات ہے
شوپن ہائر کی بڑی تصنیف (Die welt als Wille Vorstellung 1819)
وکائنات بطور ارادہ و تصور) میں اساسی افکار یہی ہیں۔

یہ تصنیف کئی سال تک ڈرسڈن کے دوران قیام میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہوئی۔ اپنے انداز میں یہ کتاب کسی حد تک سپائنوزا کی اخلاقیات کے مماثل ہے کیونکہ اس کے اندر بھی نہایت مختلف قسم کے مسائل کا ایک مربوط سلسلہ ہے۔ نظریۂ علم کونیات جمالیات اور اخلاقیات اس کے اندر مسلسل ارتقائے افکار سے پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ شوپن ہائر کے ۱۸۱۳ء کے ایک بیان کے مطابق اس کتاب کے مختلف تصورات نامحسوس طور پر ایک دوسرے سے اس طرح منسلک ہو گئے کہ آخر میں اس کے لیے یہ بتانا مشکل ہو گیا کہ اس کے نظام کے کون سے حصے پہلے صورت پذیر ہوئے۔ اس نظام کا ارتقاء اس کے اندر اسی طرح ہوا جس طرح کہ بچے کا ارتقاء رحم مادر میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفہ بطور کلیت حیات کے ایک وجدان کے یا بطور کونیات کے اس قدر ایک علم نہیں جس قدر ایک فن لطیف ہے۔ اصول دلیل کافی کے مطابق سائنس ایک اصول سے دوسرے اصول، ایک منظر سے دوسرے منظر، اور زمان و مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف جاتی ہے۔ اس کے برعکس فن فلسفہ کل وجود کا ایک وجدان ہے جو کسی چون و چرا کا جواب دیتا ہے اور نہ کوئی نیا چون و چرا پیدا کرتا ہے بلکہ اس آخری فیصلہ کن سوال کا جواب دیتا ہے کہ عالم کیا ہے کل کا وجدان ایک فلسفی کو ان لمحوں میں حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ اشیا کی خالص اور اصلی حقیقت سے دوچار ہوتا ہے اور زندگی کے اساسی خط و خال اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ تصورات میں اس وجدان کی ترجمانی کرنا چاہتا ہے اس کوشش کی نوعیت میں فلسفہ دیگر فنون لطیفہ سے مختلف کام کرتا ہے۔ فنون لطیفہ وجدان سے آگے نہیں بڑھتے اس لیے وہ منفرد ٹکڑوں اور مثالوں پر قناعت کرتے ہیں۔

لیکن کوئی قاعدہ یا کلیت پیش نہیں کرتے۔ فلسفے کا یہ نظریہ شوپن ہائر نے ۱۸۱۱ء سے ۱۸۶۰ء تک کی یادداشتوں میں بیان کیا جن کو اس نے (Neuen Paralipomena) میں جمع کیا یہ کتاب حال ہی میں گریس باخ (Griesebach) نے شائع کی ہے "کائنات بطور ارادہ و تصور" میں بھی یہ نظریہ ملتا ہے۔ حصۂ دوم (ابواب ۷ و ۳۴ و ۳۶) شوپن ہائر کے اس خیال کو ہم اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر ہم فن فلسفہ کا فن تاریخ نویسی سے مقابلہ کریں جو فلسفہ کی طرح علم اور فن لطیف کی سرحد پر واقع ہے۔ یہ مشابہت اور بھی قریبی ہو سکتی ہے کیونکہ فن فلسفہ کے لیے اسی طرح انتقادی فلسفہ مقدم ہے جس طرح کہ تاریخ نویسی کے لیے تاریخی انتقاد۔ اگر شوپن ہائر کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ خیال سب سے پہلے اسی کے دل میں پیدا ہوا تو یہ اس کی غلطی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی تصوریت اپنی تمام صورتوں میں خصوصاً لائبنٹز، ہرڈر اور شیلنگ کے فلسفے میں ایک ایسے کل کے تصور پر مبنی ہے جس سے کائنات کی انتہائی گہرائیاں بھی منور ہوتی ہیں اور یہ نظریہ انسانی طبیعت کی گہرائیوں کی مماثلت سے قائم کیا گیا ہے۔ شوپن ہائر کا جمالیاتی وجدان بھی اسی تمثیل پر مبنی ہے۔ شوپن ہائر کا اس سوال کا جواب بھی کہ عالم کیا ہے نیا نہیں ہے اس نے کہا کہ ارادہ جوہر عالم ہے لیکن کانٹ، فشٹے اور شیلنگ اس سے پہلے معمائے کائنات کے حل کے لئے اسی سمت میں نگاہیں اٹھا چکے تھے اگرچہ شوپن ہائر نے اس خیال کو ذرا زیادہ زور کے ساتھ ادا کیا۔

شوپن ہائر کی تصنیف چار حصوں کے ایک ناٹک کے مشابہ ہے جیسا کہ اسپنوزا کی اخلاقیات پانچ حصوں کا ایک ناٹک تھی پہلے حصے میں وہ عالم کو وجہ دلیل کافی کے اصول کے تحت ایک شہود اور مظہر قرار دیتا ہے اس کے اندر شوپن ہائر کا نظریۂ علم ہے جس کی بنا پر چار گونہ اصلوں میں پڑ چکی تھی کائنات کو ایک تصور قرار دینے کے بعد وہ اس طرف آتا ہے کہ عالم کا اصلی جوہر ارادہ ہے۔ کائنات کے معما کا حل اس نکتہ میں مضمر ہے دوسرے حصے میں وہ فطرت کے اندر ارادے کے مختلف صور و مدارج کو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ارادۂ حیات زندہ رہنے کا ایک اندھا جذبہ ہے جو منزل بہ منزل ترقی کرتا ہوا اور علم سے کام لیتا ہوا آخر کار پوری طرح اپنی مصیبت سے آگاہ ہو جاتا ہے اور یہ جذبہ تمام اشیا کے اندر موجود ہے۔ اب سوال یہ

پیدا ہوتا ہے کہ اس ناشاد وبے تاب کوشش سے کسی طرح نجات بھی ممکن ہے یا نہیں
تیسرے حصے میں وہ فن لطیف سے بحث کرتا ہے فطرت وحیات کے جمالیاتی تاثر
میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گردش ایام کا پہیّہ رک گیا ہے اور ارادہ ساکن ہو گیا ہے لیکن
یہ سکون صرف چند لمحوں تک قائم رہتا ہے چوتھے حصے میں وہ کہتا ہے کہ نصب العین
پورے طور پر اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ارادۂ حیات ہمدردی یا مرتاضیت کے
اندر فنا ہو جائے یہ حزنیہ ایک المناک افسانہ ہے۔ شوپن ہاءر کے ناٹک کے انجام میں کوئی
ایسی مسرت وتسکین نہیں جیسی کہ سپائنوزا کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

اس تصنیف کی تکمیل کے بعد شوپن ہاءر اطالیہ میں سفر کرتا رہا جہاں پر
اس نے کچھ زمانہ خاص طور پر وینس میں گزارا۔ یہاں پر معمائے حیات کو چھوڑ کر
وہ لذتِ حیات میں منہمک ہو گیا۔ اپنی معشوقہ کے ساتھ ٹہلتے ہوئے
ایک مرتبہ بائرن سے بھی اس کی ملاقات ہو گئی جو ان دنوں وینس میں تھا۔
یہ دونوں فلسفی اور شاعر قنوطی اس خراب دنیا کی عمدہ چیزوں سے لطف اٹھانا
جانتے تھے۔ لیکن جو چیزیں بھی اطالیہ میں اس کی دامنگیر ہو سکتی تھیں شوپن ہاءر نے
ان سے اپنا دامن چھڑا لیا اور فلسفے پر درس دینے کے لئے جرمنی واپس آ گیا۔
اب اس نے برلن میں کام کرنا شروع کیا۔ جہاں پر ہیگل سے اس کی ٹکر ہو گئی۔ لیکچرار
کی حیثیت سے اس کو کوئی کامیابی نہ ہوئی وہ حقیقت میں اس کام کے لئے موزوں
نہیں تھا علاوہ ازیں بغض وحسد سے اس نے اپنے درسوں کے لئے وہی اوقات
منتخب کئے جن میں ہیگل اپنے نہایت ہردل عزیز درس دیتا تھا۔ ایک اور سفر کے بعد
اس نے ۱۸۳۱ء میں فرانک فرٹ کو اپنی سکونت کے لئے منتخب کیا۔ یہاں پر اپنے
مال و دولت کو تباہی سے بچانے میں اس نے بڑی کاروباری قابلیت کا اظہار
کیا۔ اس کے بعد اس نے خلوت کی زندگی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو مطالعہ اور
تصنیف کے لیے وقف کر دیا۔ بہ حیثیت مصنف جب اسکو کوئی کامیابی نہ ہوئی تو اس
کے قنوط میں اور اضافہ ہو گیا۔ برانگیختہ ہو کر وہ اس قدر ناشناسی کی یہی توجیہہ کرتا
تھا کہ فلسفے کے حاسد پروفیسروں نے اس کے خلاف سازش کی ہے کہ اس کی
کتابیں کوئی نہ خریدے اس وقت جرمن میں فلسفے کی تقریباً تمام کرسیوں پر

شیلنگ اور ہیگل کے تلامذہ متمکن تھے اور شوپن ہائر جو فشٹے شیلنگ اور ہیگل کو ہوا ہند سمجھتا تھا ان کے پیرووں کو اور بھی نظرِ تحقیر سے دیکھتا تھا فلسفے اور دینیات کی معجون مرکب پر جو اس زمانے میں رائج تھی اس کو بجا طور پر غصہ آتا تھا لیکن خالص فلسفہ اور تاریخ مذہب کے اندر شلائر ماخر اور ہیگل کے اسکولوں سے جو تنقید کے سرچشمے بہتے تھے ان کے لیے بھی قدر دانی کا ایک لفظ شوپن ہائر کے پاس نہیں تھا۔ شوپن ہائر کو یقین تھا کہ فطری علوم نے اس کے نظریۂ ارادۂ حیات کے لیے تازہ شہادت مہیا کی ہے ان علوم کی شہادت کو اس نے اپنی تصنیف ارادہ فی الفطرت (Der Wille in der Nature) میں یکجا کیا جسکو وہ اپنی کونیات کا مکمل اور واضح ترین بیان سمجھتا تھا۔ اس میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے جسکو وہ اپنی بڑی تصنیف کے دوسرے حصے میں بیان کر چکا تھا۔ اپنے اخلاقیاتی افکار کو ترقی دے کر اس نے (Die beiden Grund probleme der Ethik) اخلاقیات کے دونوں اساسی مسائل میں پیش کیا ۱۸۴۱ کے بعد اور خاصکر ۱۸۵۰ کے بعد لوگوں نے اس کی تصانیف کی طرف زیادہ توجہ کرنی شروع کی بہت سے مصنفوں نے اپنے آپ کو اس کے ساتھ وابستہ کر لیا اور لوگوں کو اس کی تصانیف سے آشنا کرنے میں مصروف ہو گیے ۱۸۴۴ میں اس کی بڑی تصنیف کا ایک نیا اڈیشن شائع ہوا۔ اس کے ساتھ ایک دوسرے حصے کا بھی اضافہ کیا گیا جس میں پہلی کتاب کے حصوں کے متوازی ان کے موضوعات پر زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی۔ اس کے بعد ۱۸۵۱ میں اس نے (Parerga) اور (Paralipomena) دو مختصر مگر عام فہم کتابیں شائع کیں جو اس کے بہت سے خیالات پر روشنی ڈالتی ہیں۔

۱۸۴۸ کی امیدوں کے پورا نہ ہونے پر ہمت میں ایک رجعت طاری ہوئی اور یاس کی اس فضا نے شوپن ہائر کے نظریۂ حیات کے لیے راستہ صاف کیا اس کے بعد ہیگل کے اسکول میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے طبائع دوبارہ اثقادیت کی طرف مائل ہوئیں جو شوپن ہائر کے نظام میں ایک اساسی جزو تھی کانٹ کے نقطۂ نظر کو لوگ منسوخ خیال کرنے لگ گئے تھے لیکن اب کانٹ کی مداحی میں وہ شوپن ہائر کے ہمنوا ہونے لگے۔ اب جبکہ لوگ شوپن ہائر سے واقف ہونے لگے تو

اس کی فصاحت و بلاغت نے اس کے قارئین کا حلقہ بہت وسیع کر دیا وہ اس قدر دانی سے بہت خوش ہوا اور اپنے شاگردوں کو تاکید کی کہ جو مداحانہ تنقید شائع ہو وہ ضرور اس کو بھیج دیا کریں وہ اس دیرآمد شہرت کا ایک قطرہ بھی ضائع کرنا نہیں چاہتا تھا۔ بڑھاپا اس کے لئے سعادت کا زمانہ تھا اور اپنے قنوط کے باوجود وہ عمر دراز کا خواہشمند تھا۔ ظلم ارادہ سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ دوسروں ہی سے مرتاضیت کو چھوڑ کر فقط فنونِ لطیفہ کے علاج پر عمل کرتا رہا۔ وہ خود کبھی راہب نہیں بنا اگرچہ وہ راہبوں کا مداح تھا اور سینٹ فرانسس اور رانسے کی سیرتوں سے بے حد متاثر ہوتا تھا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے نفس پر غلبہ حاصل کر لیا تھا۔ بڑھاپے سے اس کو بہت اطمینانِ قلب حاصل ہوا کیونکہ اس کو اس عمر کو پہنچ کر شہوانی جذبات سے چھٹکارا ہو گیا۔ گوئنر (Gwinner) جو اس کا دوست اور سوانح نگار رہے بیان کرتا ہے کہ اس مضمون پر نہایت ملیدرا افکار اور گہرے تاثرات اس کی طبیعت سے چھلکتے تھے (Schopenhauers Leben. Leipzig 1878, p. 526
پھیپھڑوں کی بیماری سے وہ یک بیک ۲۱ ستمبر ۱۸۶۰ء کو راہی ملکِ عدم ہوا۔

(ب) عالم علم بحیثیتِ شہود

شوپن ہائر کے فلسفے کی تشریح میں ہم اس کی بڑی تصنیف کے چار حصوں کی ترتیب کا تتبع کریں گے۔ اس لئے پہلے ہم اس بحث کو لیں گے کہ عالم تصور یا شہود ہے جس چیز کا ہمیں براہ راست تجربہ ہوتا ہے وہ احساس ہے اور احساس ہمارے جسم کے تغیرات کے مطابق ہوتا ہے عالم کو خارجی وجود سمجھنا مفصلہ ذیل طریقے سے پیدا ہوتا ہے فہم جس کو ہم حواس سے الگ نہیں کر سکتے فوراً احساس کی ایک خارجی علت قرار دیتا ہے جو وقت کے اندر عمل کرتی ہے اور مکانی حیثیت سے ہمارے اجسام سے الگ ہے لیکن خود فعل فہم ہمارے شعور میں داخل نہیں ہوتا بلکہ غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر اپنی غیر منقسم وحدت سے عمل کرتا ہے۔ زمان و مکان اور تعلیل جو ملکۂ علم میں مضمر تھے رہا ہو کر الگ الگ ہو جاتے ہیں خارجی اور اک فقط اس طرح

پیدا ہوسکتا ہے کہ تعلیل زمان و مکان کے ساتھ ملکر عمل کرے۔ شوپن ہاؤر اس نظریہ کو کانٹ کے نظریہ کے مقابل میں پیش کرتا ہے۔ کانٹ کا نظریہ تھا کہ زمان و مکان جب محسوسات کو مرتب کر چکتے ہیں۔ اس وقت تعلیل عمل کرتی ہے لیکن اس امر میں وہ کانٹ سے متفق ہے کہ نظریۂ تعلیل تجربے سے اخذ نہیں ہوسکتا کیونکہ حسی ادراک بھی اس کے غیر ارادی اطلاق ہی سے ممکن ہوسکتا ہے اور قانون تعلیل سے قانون جمود (Inertie) اور قانون بقائے مادہ بالتبع لازم آتے ہیں اس میں کچھ شک نہیں ہوسکتا کہ شوپن ہاؤر نے یہ نظریہ فشٹے کے زیر اثر قائم کیا ہے برلن میں جس کے خطبات "امور شعور" میں وہ شریک تھا۔ اوران خطبوں میں فشٹے نے یہ بیان کیا تھا کہ اصول تعلیل حسی ادراک کے اندر بھی عمل کرتا ہے۔ اس تعلیم میں ان دونوں کا مقابلہ کرنے سے اس قدر کامل موافقت معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح سے شوپن ہاؤر کے خیالات کو اگر کوئی مصنف اپنے طور پر پیش کرتا تو وہ اس پر صریح سرقہ کا الزام لگاتا اور اس کو انسان کے کمینہ پن کا ایک جدید ثبوت مل جاتا۔ یہ نظریہ جدید عضویات حواس کے لئے اہمیت سے خالی نہیں ہلم ہولٹز (Helmholtz) نے اس کو اپنی تحقیقات احساسات میں اساس قرار دیا ہے۔

لیکن یہ نظریہ قطعی نہیں ہے۔ کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا محسوسات کو خارج میں متعین کرنے کا ملکہ ترقی پاسکتا ہے یا نہیں اور تجربہ و اختلاف اس کی ترقی پر اثر کرتے ہیں یا نہیں۔ شوپن ہاؤر اس اثر اور اس ارتقا کا منکر ہے وہ کہتا ہے کہ عضویاتی لحاظ سے ملکۂ تعقل (یعنی صور زمان و مکان اور علت و معلول میں علم حاصل کرنے کا ملکہ) دماغ کا ایک وظیفہ ہے جو اپنے وظیفے میں اسی طرح تجربے سے بے نیاز ہے جس طرح کہ معدہ تجربے سے ہضم کرنا نہیں سیکھتا اور نہ جگر اپنا عمل تجربے سے سیکھتا ہے۔

لیکن اگر عالم کا یہ انداز وجود ہمارے ملکۂ علم کی وجہ سے ہے تو تمام عالم ایک تصور یا سلسلۂ تصورات ہے جو قانون دلیل کافی سے وابستہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ محض دھوکا یا نمود ہے اس کی تجربی حقیقت متزلزل نہیں ہوتی کیونکہ بعض صور کے استعمال سے تجربہ پیدا ہوتا ہے۔ عالم کو محض نمود بے بود سمجھنے کی بجائے یہ نظریہ مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ قانون جمود اور قانون بقائے مادہ

کے ماتحت جو شوپن ہاؤر کے نزدیک اصولِ تعلیل سے لازم آتے ہیں ہر مظہر کی توجیہ ایک دوسرے مظہر سے ہوتی ہے شوپن ہاؤر کی رائے میں اور زیادہ مکمل مادیت نیچرل سائنس کا نصب العین ہونا چاہئیے۔ وہ علم کو بھی دماغ کی پیداوار قرار دیتا ہے اور اپنے خطبات کے قلمی نسخے میں فرانسیسی مصنف کابانی (Cabanis) کا ایک زوردار فقرہ نقل کرتا ہے "جس طرح معدہ ہضم کرتا ہے اور جگر صفرا پیدا کرتا ہے اور گردے پیشاب بناتے ہیں اسی طرح دماغ تصورات وضع کرتا ہے" لیکن شوپن ہاؤر کہتا ہے کہ مادیت وہیں تک کام آسکتی ہے جہاں تک کہ ہم عالم کو بہ حیثیت مشہود مطالعہ کر رہے ہوں اس کے باہر اس کو استعمال کرو تو وہ پاش پاش ہو جاتی ہے۔ ایک طرف سلسلۂ علت و معلول لا متناہی ہے اور دوسری طرف وہ فطرت کی مختلف قوتوں کی توجیہ نہیں کر سکتی ان کے علاوہ مادیت کے راستے میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ مادی نظام کائنات فقط ہمارا ایک تصور ہے اور کوئی مستقل علے الاطلاق وجود نہیں ہے ہستی کا مرکز اور اصل نفس ہی میں آکر قائم ہوتا ہے جس کی کیفیات کا ہم کو براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ مادے کا وجود محض ایک عالم ہستی کا قائم کردہ تصور ہے۔

اس استدلال میں دور معلوم ہوتا ہے مادہ تصور کو پیدا کرتا ہے اور وہ خود محض تصور کا معروض ہے لیکن یہ اشکال اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان اور علیت کا عین وجود پر اطلاق نہیں ہوتا۔ کائنات بطور تصور اور بہ حیثیت مادہ اصل وجود کا محض ایک خارجی پہلو ہے جب ہم یہ سوال کریں کہ اس لا متناہی سلسلۂ نمود کی بود کیا ہے۔ اور وہ کیا چیز ہے جو اس طرح اصولِ دلیل مکتفی کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو یہ اصول ہماری مدد نہیں کر سکتا۔ اگر ہم محض جاننے والی اور تصورات قائم کرنے والی ہستیاں ہوتے تو اس سوال کا کبھی جواب نہ مل سکتا۔ خارجی تجربے کے ساتھ باطنی تجربے کو ملا کر اس کا حل ممکن ہو سکتا ہے۔ ارادہ جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ کائنات کا جوہر بھی وہی ہو گا۔ کائنات کو ہم فقط اپنے ذریعے سے سمجھ سکتے ہیں ہماری ہستی کا جوہر ہی اس کے اندر ہو گا جو مشہود نہیں ہے بلکہ عین وجود ہے۔ ہم ارادے کی نسبت وہی کہہ سکتے ہیں جو فوسٹ نے ابلیس کی نسبت کہا (Das also War des Pudel's Keon) (یہی اس کا جوہر تھا)

اگر اس نظریہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو فطرت جو سلسلۂ علت و معلول میں ظاہر ہوتی ہے نا قابل فہم ہو جاتی ہے لیکن اگر ہم یہ کہیں فطری تعلیل کی مختلف منازل میں جو عامل ہے وہی ہے جو ہمارے اندر بھی عمل کرتا ہے تو یہ پردہ اٹھ جاتا ہے (اس نکتے کو شوپن ہاﺅر نے Uber den Willen in der Natur ارادہ فی الفطرت میں طبیعیاتی ہیئت کے باب میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے) شوپن ہاﺅر کا خیال تھا کہ اس توجیہ کے پیش کرنے میں وہ علم کے حدود کے باہر نہیں گیا یہ صحیح ہے کہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہمارا ارادہ صورت زمانی میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر ارادہ محرکیت کے قانون کے ماتحت ہوتا ہے جو اصول دلیل کفی کی چوتھی صورت ہے ارادہ جو خود مظہر ہے اور جس کو ہم تصورات کی مدد سے جانتے ہیں خود عین ذات کیسے ہو سکتا ہے؟ اس اشکال کو جیسا کہ کونو فشر کا خیال ہے شوپن ہاﺅر نے اس وقت محسوس کیا جبکہ وہ اپنی تصنیف عظیم کی دوسری جلد لکھ رہا تھا جو پہلی جلد سے پچیس برس بعد شائع ہوئی (Kuno Fischer Arthur Schopenhauer Heidelberg 1893) اسکو مجبوراً تسلیم کرنا پڑا کہ ممکن ہے کہ ارادہ بھی محض مظہر ہی ہو لیکن وہ کہتا ہے کہ ارادہ وہ مظہر ہے جو ہمارے نفس کا ہم ذات ہے اور جو ہم سے قریب ترین ہے اور اس کے اندر ہمارا تعلق عین وجود سے براہ راست ہوتا ہے ارادہ اصل اور اساسی مظہر ہے Urphänomen (یہ اصطلاح شوپن ہاﺅر نے گوئٹے کے نظریۂ الوان سے لی) اگر یہ سوال کیا جائے کہ ارادہ خود کیا ہے تو اس کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس مسئلہ کے حل پر یہ تحدید لگانے سے شوپن ہاﺅر نے ایک طرح سے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوا کیونکہ اساسی مظہر بھی آخر مظہر ہی ہے خواہ وہ ہم سے قریب ترین ہو۔ شوپن ہاﺅر نے اپنے اس بنیادی اصول کی کبھی تحقیق نہیں کی کہ جو کچھ ہم سے قریب ترین ہے وہی جوہر وجود ہے۔ اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مسئلۂ علم از سر نو پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نکتہ شوپن ہاﺅر کے فلسفہ کے لیے نہایت اہم ہے کیونکہ اس حالت میں جبکہ ارادہ بالکل عین ذات ہو شوپن ہاﺅر کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اس کو اصل وجود اور قانون

وجہ و علت سے ماورا قرار دے اور اگر ارادہ خود مظہر ہے تو خواہ وہ ابتدائی مظہر ہی کیوں نہ ہو اس کا وہی حشر ہو گا جو تمام دیگر مظاہر کا ہوتا ہے۔

اگر ارادے کو مظہر خیال کیا جائے تب بھی شوپن ہائر نے اس سوال کو نظر انداز کر دیا جس کو ہیوم اور فشٹے دونوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اٹھایا کہ ہم براہ راست کہاں تک اپنے ارادہ کا ادراک کرتے ہیں شوپن ہائر کہتا ہے کہ ارادہ کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور اس بلا واسطہ ادراک سے ہم قلب ہستی سے آشنا ہوتے ہیں اس کی کونیات کی طرح اس کی نفسیات بھی رومینٹک ہے نفسیاتی مشکل یہاں اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شوپن ہائر کے نزدیک علم اور ارادہ ایک دوسرے سے مطلقاً مختلف ہیں ارادہ بذات خود بے سبب ہے لیکن علم ہر جگہ اصول سبب کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ ارادہ سرمدی اور غیر متغیر ہے لیکن علم اور معلوم پیدا ہوتے ترقی پاتے اور بدلتے رہتے ہیں علاوہ ازیں علم ارادہ کے زیر عناں ہوتا ہے۔ ارادہ غیر مدرک طور پر تصورات کی رہنمائی کرتا ہے اور علم کو بطور ذریعہ استعمال کرتا ہے۔ زندہ رہنے کے ارادے کو پورا کرنے کے لیے ایک فرد کو معلوم ہونا چاہیئے کہ دیگر اشیا سے اس کے کیا تعلقات ہیں اور ہمارا تمام علم انہیں تعلقات کے مجموعے پر مشتمل ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ علم سے ہم کبھی ہستی مطلق تک نہیں پہنچ سکتے۔ صوفیا ہر زمانے میں خصوصاً عیسائیوں میں نور علم کو محدود قرار دیتے ہیں بالکل حق پر تھے علم کو ارادے کا آلہ قرار دیتے ہیں شوپن ہائر نے جدید نظریۂ ارتقاء کی پیش بیانی کی ہے ارادۂ حیات (Will to Live) کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے لیکن ارادے کی نسبت شوپن ہائر کا نفسیاتی نظریہ بہت مبہم یا نہ ہے ارادہ سے اس کی مراد طبیعت کی تحریک و طلب ہے تامل و تعین محرکات کی قابلیت مراد نہیں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ اس تصور سے وہی چیز مراد لینی چاہیئے جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے ایک طرف تو وہ اس تصور کو محدود کرتا ہے لیکن دوسری طرف اس کو زیادہ وسیع کر دیتا ہے کیونکہ وہ تمام تاثرات اور طبیعت کے تمام تقاضوں کو ارادے کا مرادف قرار دیتا ہے۔

اسی لیے وہ اس خیال کو رد کر دیتا ہے کہ تاثر شعوری زندگی کا کوئی الگ پہلو ہے۔ نہ صرف طلب و خواہش بلکہ لذت و الم بیم و رجا اور محبت و نفرت سب ارادے کے اعمال ہیں۔ یہ سب تحفظ حیات کی لاتناہی کورانہ تحریک کی مختلف صورتیں ہیں اور یہی ارادۂ حیات کبھی ترقی علم کا معاون ہوتا ہے اور کبھی اس کو مانع ہوتا ہے اور شعور کے اندر وحدت اور ربط پیدا کرتا ہے۔ شخصی عینیت (Identity) کا مدار شعور کی وحدت پر نہیں بلکہ ارادے کی عینیت پر ہے شوپن ہائر کے ذاتی تجربات کی وجہ سے ان اختلافات پر زور دیا جن کو رومنٹک فلسفہ خصوصاً ہیگل کا نظام مٹا دینا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی باطنی زندگی میں یہ محسوس کیا تھا کہ فکر اور تحریک طبعی میں کس قدر بین تضاد پایا جاتا ہے اس کی عقل اور جمالیاتی قابلیتیں اس کو ایک سمت میں کھینچتی تھیں لیکن حس وحشت اور تنگ مزاجی اس کو اکثر دوسری طرف لے جاتی تھی اور انہیں عنصری قوتوں میں اس کو ایک تاریک قوت کا عمل نظر آتا ہے جو ہم کو اور دیگر اشیا کو اکساتی رہتی ہے اس کے فلسفے کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے عقلیت پر حملہ کیا ہے اور اس کے نقص کو بیان کیا ہے اگرچہ وہ اس غیر فطری تفریق کو اصلیت اشیا میں داخل سمجھتا ہے۔ علم اور ارادے کا یہ تضاد شوپن ہائر کے نقطے کے لیے لازمی ہے کیونکہ وہ ایک کورا اور غیر عقلی ارادے سے عالم کی توجیہ کرنا چاہتا ہے۔

(ج) عالم بحیثیت ارادہ

وہی چیز جو ہمارے شعور ذات میں بطور ارادہ منکشف ہوتی ہے ہمارے خارجی تجربے میں ہمارے جسم مادی کے طور پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کو مدیہی خیال کرتا ہے۔ ہمارے ارادے اور ہمارے بدن میں کوئی علت و معلول کا تعلق نہیں ہے جو چیز ہمارے ادراک کو جسم معلوم ہوتی ہے اور ہمارے باطنی شعور کو ارادہ، وہ ایک واحد چیز ہے باطنی اور خارجی علم کے طریقے مختلف ہیں اور اس اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اشیا معلوم ہوتی ہیں مثلاً عضلات کا عمل ارادہ کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ارادہ

کی حسی صورت ہے۔ صرف ارادہ اور دماغ ہی ایک شئے نہیں بلکہ ارادہ اور تمام جسم ہم وجود ہیں۔ ارادہ فقط وہ قوت نہیں ہے جو عضلات کو حرکت دیتی ہے بلکہ خون سے عضلات بنانے والی قوت بھی وہی ہے مختلف اعضاء و وظائف تحریک ارادہ کی مختلف صورتوں کے مطابق ہیں۔

اس بیان میں شوپن ہائر نے ارادے کو شعوری زندگی کے دائرے سے بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے اور اس چیز کا مرادف بنا دیا ہے جس کو فطری قوت (Natural Force) کہتے ہیں مختلف فطری قوتیں اس ایک قوت کی مختلف صورتیں ہیں جو تمام فطرت میں عمل کرتی ہے مادہ ارادہ کی مرئی صورت ہے عام طور پر ارادہ کو ایک قوت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن شوپن ہائر اس کے برعکس ہر قوت کو ارادہ قرار دیتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ اپنے اس اساسی اصول کے موافق عمل کرتا ہے کہ معلوم بالواسطہ کو معلوم بلاواسطہ میں تحویل کیا جائے۔ تصادم اور تجاذب مقناطیسی سوئی کا اہتزاز کیمیائی عمل عضوی نشو و نما ان سب کی حقیقت ہم پر اسی طرح واضح ہو سکتی ہے کہ ہم ان کو مختلف صور و مدارج قرار دیں شوپن ہائر ارادہ فی الفطرت میں اس کا تفصیلی ثبوت پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جیسا کہ شوپن ہائر اکثر کرتا ہے یہاں پر بھی ارادے اور مادے کے ہم ذات ہونے کے دعوے کو اس نے بالکل بے دلیل پیش کیا ہے یہ ناممکن نہیں ہے کہ تمام نظریۂ ارادہ کی طرح اس نکتہ کو بھی اس نے فشٹے سے حاصل کیا ہو جس کے لیکچر امور شعور پر اس نے سنے تھے ان درسوں میں فشٹے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ جسم ایک خارجی مادی شکل ہے جو انا کو اختیار کرنی پڑتی ہے تاکہ وہ مادے کے موانع سے دست و گریباں ہو سکے کیونکہ مادے کو صرف مادہ ہی اپنی جگہ سے ہٹا سکتا ہے۔ فشٹے نے اسکے دلائل دینے کی کوشش کی لیکن شوپن ہائر نے اس کے بے ثبوت اعلان پر قناعت کی علاوہ ازیں وہ اس خیال میں نہایت درجہ عدم توافق کا مرتکب ہے کہ ذہن تصورات کو پیدا کرتا ہے اس امر میں وہ پکا مادی معلوم ہوتا ہے اور اس میں بالکل نہیں جھجکتا حالانکہ عام طور پر وہ مادیین کے خلاف سخت نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر مفصلاً ذیل ہے عالم کا تصور مادۂ ذہن کی پیداوار

ہے اور دماغ سمیت تمام مادہ محض ارادہ کا ایک مظہر جو حقیقت مطلقہ ہے تصور اور ارادہ کی غیر نفسیاتی شوکت یہاں پر اپنی شدید ترین شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔
ہستی کی نسبت رومنٹک اور صنعتی نقطۂ نظر جس سے بقول شوپن ہائر اس نے اپنا نظام قائم کیا ہے اس کو نہایت آسانی سے ظاہر و باہر تناقضات سے عبور کرا دیتا ہے اس کے فلسفۂ فطرت سے شیلنگ کا فلسفۂ فطرت یاد آجاتا ہے شیلنگ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ قوتوں کا ایک تدریجی ارتقائی نظام ہے جس کے ذریعے سے مادہ روح تک ترقی کرتا ہے شوپن ہائر بھی ایک سلسلۂ مدارج بتاتا ہے جس میں سے ارادہ اپنی نہایت ابتدائی شکل سے واضح اور شعوری صورت تک ترقی کرتا ہے ادنیٰ ترین صورت محض میکانکی تعامل ہے جس میں علت اور معلول کی ایک ہی ماہیت ہوتی ہے اور جہاں ان کا باہمی تعلق براہ راست مدرک ہوتا ہے فطرت کی زیادہ اختصاصی قوتوں حرارت برق وغیرہ میں علت اور معلول کے تفاوت کی وجہ سے ان کا باہمی تعلق اسقدر واضح نہیں رہتا عالم عضوی میں یہ تعلق اور بھی پراسرار ہو جاتا ہے جہاں پر علت ایک تحریک کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کا معلول علت سے کہیں بڑھکر ہوتا ہے۔ آخر میں باشعور ہستیوں میں علت محرک کی صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن اس حالت میں ربط تعلیل کی باطنی ماہیت ہم پر مشاہدۂ نفس سے منکشف ہوتی ہے اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصلیت ارادہ ہے ارادہ زیادہ سے زیادہ ممکن طور پر وجود پذیر ہونا چاہتا ہے یعنی ایک مظہر اور معروض بنکر ظاہر ہوتا ہے یہ کوشش تحریک الی الوجود کے مساوی ہے اسی وجہ سے فطرت کے اندر لاانتہا ہی ثروت صور و مدارج پائی جاتی ہے۔ ہر درجہ ایک ایسی حد ہے جس پر سے گزر جانے کی فطرت سعی کرتی ہے فطرت کی وحدت اور اس کا باطنی تعلق اس سے قابل فہم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء میں ایک ہی ارادہ حرکت کرتا ہے اور فطرت کے تنوع اور اس کی کثرت کی وجہ یہ ہے کہ لاانتہاہی تحریک حیات کسی منزل پر رکتی نہیں اور پورے طور پر کسی ایک صورت میں ظاہر نہیں ہو سکتی زندگی کی ایک صورت اس کی دوسری صورت کے مزاحم ہوتی ہے اسی لئے تمام فطرت کے اندر خصوصاً نباتی اور حیوانی زندگی میں ایک پیکار جاری

رہتی ہے۔ فضا کے اندر اجرام فلکی کی حرکت سے ارادہ کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے، ان کو نہ سکون حاصل ہوتا ہے اور نہ ان کی حرکت کا کچھ مقصد ہے لیکن یہ بیکار جو ارادہ ہے کے لئے لازمی ہے زندہ ہستیوں میں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہے ہر تغیئے وجود کے لئے سعی کرتی ہے جہاں ممکن ہوسکتا ہے عضوی وجود اختیار کرتی ہے اور اس کے بعد اگر زندگی کی کوئی اعلیٰ صورت ممکن ہو تو اس کے لئے کوشش کرتی ہے اور اس کوشش کے دوران میں جنگ اور باہمی تباہی ہوتی ہے انسان اور حیوان ایک دوسرے کو بھی نگل جاتے ہیں اور پودوں کو بھی اور پودے ہوا پانی اور دیگر اشیاء کو کھا جاتے ہیں ہر جگہ نفسا نفسی پر اضطراب ہے جس کا نتیجہ رنج والم ہے شوپن ہائر اپنے اس نظریہ کے ثبوت میں بالتفصیل حیات فطرت سے مثالیں دیتا ہے جس کے معلومات اس نے اپنے وسیع مطالعہ سے حاصل کئے تھے۔

اس تنازع للبقا میں اور چیزوں کے علاوہ شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے پہلے پہل شعور محض تحفظ ذات کا ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ خارجی محرک حقیقی وقوع سے پیشتر ہی ذہن اس کا اندازہ کر سکتا اور عمل میں پیش بندی کر سکتا ہے۔

اس طرح سے کائنات بطور تصور پیدا ہو جاتی ہے ارادۂ حیات ان تصورات کے ذریعے سے جو اس کی پیداوار ہیں اپنا عمل جاری رکھتا ہے جب ہم زندگی کو خیر قرار دیتے ہیں اور اس کے تحفظ اور ترقی کے لئے کوشش کرتے ہیں تو یہ کلیتہً ہمارے تصورات پر ارادۂ کونی کا اثر ہوتا ہے گو ہم کو خود اس کا شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمیں سبز باغ دکھا کر نئی توقعات کو اکساتا ہے تاکہ ان ذرائع سے وہ زندگی کے ساتھ چمٹا رہے ہم بھی اس ارادے کے ہم ذات ہیں اس لئے ہم زندہ رہنے پر مجبور ہیں اور چونکہ چار و ناچار ہم کو زندہ رہنا پڑتا ہے اس لئے ہم زندگی کو خیر یقین کر لیتے ہیں یہی ارادہ ہم کو پیچھے سے دھکیل کر آگے بڑھاتا ہے لیکن ہم اسی مغالطے میں رہتے ہیں کہ اپنے مقاصد حیات ہم نے آزادانہ طور پر منتخب کئے ہیں۔ یہ بات صرف فرد کے تحفظ کے لئے نہیں

بذریعۂ تناسل نوع کے تحفظ کے لئے بھی صحیح ہے۔ فرد کے اندر قوی ترین جذبہ یہی ہوتا ہے اور اس کی تسکین سے اس کو نہایت گہری لذت حاصل ہوتی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ بقائے نوع کا ارادہ اس کو ذریعہ بنا کر کام لے رہا ہے۔ جنسی تعلق کے لئے اپنا رفیق منتخب کرنے میں بھی ایک فرد کو خود بخود کسی ایسے ہی دوسرے فرد سے کشش ہوتی ہے جو اس کے ساتھ مل کر اعلیٰ ترین ممکن نسل پیدا کر سکتا ہے۔ ایک کورانہ تحریک حیات تمام اشیاء کی اصل ہے۔

ایک رجائی شخص اپنے اندھے پن میں اس تاریک دھوکا دینے والی قوت کا فریب کھا جاتا ہے لیکن ایک قنوطی اس دھوکے سے واقف ہو جاتا ہے اور معلوم کر لیتا ہے کہ زندگی ایک خسارے کا سودا ہے۔ اس کے ثبوت میں شوپن ہائر تجربے کو پیش کرتا ہے جو زندگی کے آرام اور اس کی بے بنیادی کا شاہد ہے لیکن محض تجربی شہادت کافی نہیں ہو سکتی اس لئے ماہیت تاثر وارادہ پر اولیاتی دلائل قائم کر کے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ صرف الم کے تاثرات ایجابی تاثرات ہیں ان مسلسل خواہشات اور شہوات کا احساس جن سے زندگی قائم رہتی ہے تکلیف ہی کا احساس ہے۔ جب کبھی یہ باطنی آگ تسکین خواہش سے ایک لمحہ کے لئے بجھ جاتی ہے تو لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے لیکن یہ احساس ایک سلبی احساس ہے کیونکہ اس سے فقط ایک حاجت پوری ہوتی ہے۔ جب ہم کو یہ احساس ایجابی معلوم ہوتا ہے ہم حقیقت میں دھوکے کا شکار ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں الم کا احساس لذت کے احساس سے قوی تر ہوتا ہے

ہم کو تکلیف کا احساس ہوتا ہے تکلیف سے مبرا ہونے کا احساس نہیں ہوتا اسی طرح غم کا احساس ہوتا ہے اور خوف کا احساس ہوتا ہے لیکن بے فکری اور محفوظ ہونے کا احساس نہیں ہوتا فلاح و سعادت ایک بالکل سلبی کیفیت ہے صحت شباب اور آزادی جو اعلیٰ ترین خیروں میں سے ہیں ہم کو محسوس تک نہیں ہوتے جب تک کہ ہم ان کو کھو نہ بیٹھیں۔ عادت سے ہر چیز کا لطف ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم اس شئے سے محروم ہو جائیں تو ہم کو بہت تکلیف ہو۔ تمام اشیاء کی تہ میں جو دکھ ہے لوگ اکثر اس پر غور نہیں کرتے بڑے طباع اور نابغ اشخاص اس دعوے کو نہایت آسانی سے محسوس کر لیتے ہیں کیونکہ ان کے اندر روحانی قوتیں بہت زیادہ کارفرما ہوتی ہیں اور ان کی خواہشیں نہایت تیز ہوتی ہیں اس لئے ان کو زندگی کی کشمکش اور مایوسیوں کا بہت زیادہ احساس ہوتا ہے یہ تمام نتائج اس مفروضے کے مطابق ہیں جو پہلے قائم کیا گیا تھا کہ اصول وجہ کا ارادہ کوئی پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ ارادہ کوئی عملی اور نظری دونوں حیثیتوں سے ایک ایسا مسئلہ ہے جو غیر عقلی ہونے کی وجہ سے نہ کبھی سمجھ میں آیا ہے اور نہ آئیگا۔

مذکورۂ صدر بیان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ شوپن ہائر کا فلسفہ فطرت اس کو ایک ایسے نتیجہ کی طرف لے گیا جو شیلنگ کے حاصل کردہ نتیجے سے بہت مختلف تھا۔ فطرت کے مختلف منازل میں بتدریج زندگی کی کشمکش زیادہ شدید ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ نور شعور میں پھوٹ پڑتی ہے اور نہایت تکلیف وہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کا

نظریۂ فطرت شیلنگ کی نسبت زیادہ موجود تی ہے وہ علم فطرت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک تو علل و قوائے فاعلہ کا مطالعہ جس کو مطالعۂ فطرت (Naturâliologie) کہنا چاہئے اور دوسرے فلسفۂ فطرت یعنی اس ہستی مطلق کو سمجھنے کی کوشش جس کا اظہار ان قوتوں میں ہوتا ہے کاش کہ وہ اس فرق پر قائم رہتا۔ اس کے باوجود اس نے فطرت کے میکانکی تصور پر حملہ کرنا شروع کر دیا حالانکہ اپنی تعلیم کے مطابق اس کو چاہئے تھا کہ وہ پہلے اس نظریہ کے پورے نتائج اخذ کرتا اور اس کے بعد اس کی مابعد الطبیعیاتی تاویل کی کوشش کرتا لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اس معاملہ میں دیگر رومینٹک فلاسفہ کی طرح وہ بھی فطرت کے اندر کسی حقیقی تدریجی ارتقا کا قائل نہیں تھا جو مرور ایام میں واقع ہو۔ یہ صحیح ہے کہ وہ عضوی ارتقا پر حاجت اور عادت کے اثر کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن وہ لیمارک کے اس خیال کو غلط سمجھتا ہے کہ ادنیٰ انواع نے اعلیٰ انواع کی طرف ترقی کی ہے اس کے نزدیک فطرت کے مختلف صور و مدارج ارادۂ کونی کے اظہارات ہیں لیکن ان کا ایک دوسرے سے کوئی حقیقی ربط و تعلق نہیں بایں ہمہ فطرت کے اندر ارادۂ حیات اور پیکار حیات پر زور دینے کی وجہ سے اس کو ڈارون کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کے بانیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ وہ ان علل فاعلہ سے ناآشنا نہیں تھا جن پر ڈارون نے اپنی تعمیر قائم کی لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتا تھا کہ یہ علتیں مختلف فطری انواع کو پیدا کر سکتی ہیں مختلف انواع اس کے نزدیک افلاطون کے تصورات کی طرح ناقابل تکمیل ارادۂ کونی کی سرمدی صورتیں ہیں جو ایک دوسری سے پیدا نہیں ہوئیں۔

شیلنگ کی تعلیم سے اس کا اختلاف، قنوطی نظریۂ حیات میں موجود تھی میلان سے بھی زیادہ قوی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ زندگی کی نسبت اس کے ذاتی تجربہ نے اس کی کونیات پر اثر ڈالا گہری قوت مشاہدہ اور جوشِ غضب کی وجہ سے انسانی زندگی کی نسبت اس کے بیانات میں ایک خاص امتیازی رنگ پایا جاتا ہے وسیع حلقوں پر اس کا جو اثر ہوا وہ زیادہ تر اس کے فلسفۂ حیات ہی کی وجہ سے تھا۔

د- نجات بہ ذریعۂ وجدانِ جمالی

سوال یہ ہے کہ زندگی کی گرہ جو اب پڑچکی ہے کسی طرح سے کھل بھی سکتی ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے حل کے لئے شوپن ہائر فرد ہی کو مدِنظر رکھتا ہے تاریخ اس کے نزدیک اتفاقی واقعات کا ایک بازیچہ ہے جس طرح کھڑکی کے شیشوں پر برف جسم کر کچھ شکلیں اختیار کر لیتی ہے یا جیسے الوان نمائی (Kaleidoskope) میں رنگ برنگ کی شکلیں بنتی جاتی ہیں وہ نوعِ انسان کے اندر ایسی تدریجی ترقی کا قائل نہیں جس سے شر ساقط ہو جائے۔ تمام منازل میں ارادے کی ماہیت نہیں بدلتی خواہ علم کیسا ہی کیا ہو جائے۔ یہ ایک بڑا نفسیاتی معمّہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے علم ارادے کی خدمت کے لئے وجود میں آتا ہے لیکن ایک اچھا خادم ہونے کے باوجود اس کا ارادے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ علم کے لئے بعض حالتوں میں ارادے کی قید سے نکلنا ممکن ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں انسان کی انفرادیت منسوخ ہو جاتی ہے اور وہ بے غرضانہ وجدان میں گم ہو جاتا

ہے۔ جب ہم فن لطیف کی کسی شئے میں مستغرق ہو جاتے ہیں تو ہماری یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یہ انقلاب اور آزادی جس میں ارادہ غائب ہو جاتا ہے اور خالص ادراک غالب آ جاتا ہے، یک بیک ملکۂ وجدان کے ظہور سے پیدا ہوتا ہے اس وقت کائنات کی طرف ہمارا پہلو خالص استغراقی ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ ہم بھول جائیں کہ ہم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں ارادے کے فقدان کے ساتھ الم بھی مفقود ہو جاتا ہے۔ یہ بات فقط فن لطیف سے پیدا ہو سکتی ہے۔ علم ہمیشہ ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف بڑھتا رہتا ہے اور ارادانہ بیتابانہ آگے کی طرف کوشاں رہتا ہے۔ لیکن فن لطیف میں ہر جگہ ہمارے لئے منزل و غایت ہے اس کے اندر ہم اشیاء کو سرمدی نقطۂ نظر سے سرمدی سکون میں دیکھتے ہیں۔ شوپن ہائر ہالینڈ کے فن لطیف کا خاص طور پر مداح ہے کیونکہ اس کے اندر تسلیم و سکون کی روح محسوس ہوتی ہے جو جمالیاتی استغراق کے حصول کے لئے ضروری ہے۔ شوپن ہائر کے نزدیک اعلیٰ ترین فن لطیف موسیقی ہے جس میں ارادہ کوئی کا زیر و بم اور مد و جزر ظاہر ہوتا ہے اس کی بسیط اور پیچیدہ صورتوں کا انکشاف ہوتا ہے اس کی کشمکش اس کے صدمے اور آلام سب موسیقی میں منعکس ہوتے ہیں۔ چنگ و رباب کے مرتعش اور مضطرب تار حقیقت میں خود ہم ہوتے ہیں۔

زندگی کی نسبت اس جمالیاتی وجدان کے قائم رکھنے کے لئے بڑی کوشش درکار ہے اور بہت کم لوگ ہیں جن میں اتنی قوت موجود ہوتی ہے۔ ارادہ اپنے لاتناہی اضطراب کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتا ہے نابغ اشخاص میں بڑی حد تک یہ ملکہ موجود ہوتا ہے کہ اس چیز کی صناعانہ شکل سے لطف اٹھا سکتے ہیں جس کے حقیقی زندگی کے اندر اصلی نمونہ کے وہ قریب جانا گوارا نہ کرتے۔

کانٹ اور شلر نے حسن کاری اور زندگی کے اندر جو تخالف قائم کیا تھا اس کو شوپن ہائر نے انتہا تک پہنچا دیا وہ یہ بھول جاتا ہے کہ فن لطیف

کے اندر ہمارا انہماک ہمدردانہ بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس شئے کی طرف کسی قدر و قیمت کو منسوب کرتے ہیں۔ اگر زندگی کی درحقیقت کوئی قیمت نہ ہو تو فن لطیف میں بھی کوئی قیمت نہیں رہیگی۔ گوئٹے کے مشہور قول میں کسی قدر تبدیلی کر کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اگر تو فن لطیف کی قدر کرتا چاہتا ہے تو پہلے زندگی کی قدر و قیمت پہچان۔" علاوہ ازیں شوپن ہار کو یہ مجبوراً تسلیم کرنا پڑا ہے کہ ارادے سے نجات حاصل کرنے کے لیے بھی ارادے ہی کی ضرورت ہے اور جمالیاتی ادراک کو قائم رکھنے کے لئے بھی کوشش درکار ہے۔ اس قوت کے لئے جو نصب العینی غایات منتخب کرتی ہے اس کے پاس کوئی نام نہیں کیونکہ وہ اس کا منکر ہے کہ ارادۂ حیات میں تبدیلی کا امکان ہو سکتا ہے۔ یہاں پر پھر اس کو جست کرنی پڑی جیسا کہ اس کے نظام میں اکثر واقع ہوتا ہے۔

عملی نجات

ایک نابغ شخص کو بھی فن لطیف کے ذریعے سے جو نجات حاصل ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے مستقل نہیں ہو سکتی فن لطیف سے ہم کو کامل طمانیت اور قناعت حاصل نہیں ہو سکتی اس سے حاصل کردہ تسکین بہت جلد فنا ہو جاتی ہے۔

ارادۂ عالم، جس کی فعلیت ہم میں سے ہر ایک کے اندر اس انداز کی ہے کہ ہر شخص فی نفسہ ایک عالم کل معلوم ہوتا ہے، ہم کو ایک دوسرے پر حملہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ سلطنت کے خوف سے لوگ ناانصافی کرنے سے باز رہتے ہیں اور اپنی انانیت کو ہم کبھی مغلوب نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ ہم سب میں ایک ہی زندگی موجزن ہے اور مجرم کی فطرت بھی وہی ہے جو اس شخص کی ہے جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے اگرچہ مجرم اپنی حماقت سے یہ سمجھ لیتا ہے کہ میں اپنے شکار سے الگ ہوں یہ سچی نیکی اور سچی

پشیمانی اس اعتقاد کے ساتھ پیدا ہوتی ہے کہ انفرادیت ایک دھوکا ہے۔ محبت انسان میں یہ علم مضمر ہوتا ہے کہ تمام انسان ایک ہیں۔ چونکہ شوپن ہائر کی نفسیات کے مطابق ہر لذت ایک الم کو رفع کرنے سے پیدا ہوتی ہے اس لئے محبت کا مقصد صرف رفع الم ہو سکتا ہے لہذا وہ ہمدردی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ ہمدردی کو اخلاق کی اساس قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اگر ہم تمام انسانوں کی وحدت ماہیت کو تسلیم نہ کریں تو ہمدردی کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

پورا سکون صرف اسی شخص کو حاصل ہو سکتا ہے جو تسلیم کامل سے اپنے ارادۂ حیات کو بالکل فنا کر دے۔ صرف بڑے زاہد اور اولیا اس مرتبے تک پہنچتے ہیں کہ ارادۂ حیات ان کے اندر بے حرکت ہو جاتا ہے زہد و ترہب نفس کی ایذا رسانی نہیں جو عاقبت میں حصول سعادت کے لئے کی جائے جب تحفظ ذات اور تحفظ نوع کی تحریکات مر جاتی ہیں تو یہ کیفیت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ بدھ مت اور ابتدائی عیسائیت میں ہم کو اس کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ جو شخص زندگی کے دکھ اور خودی کے دھوکے سے واقف ہو گیا ہے وہ سوائے سکون کے کسی چیز کی خواہش نہیں کر سکتا اس درجے پر پہنچ کر انسان کو نروان حاصل ہو جاتا ہے جو ان لوگوں کو جو عالم محسوسات کو اعلٰی ترین حقیقت سمجھتے ہیں عدم معلوم ہوتا ہے۔

ایک حکیم اس فنائے قبل از موت کو اعلٰی ترین صورت نجات خیال کرتا ہے لیکن جس طرح یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ولی ہے وہ فلسفی بھی ہو اسی طرح یہ بھی لازمی نہیں ہے کہ جو فلسفی ہے وہ ولی بھی ہو۔ فلسفی کا کام صرف یہ ہے کہ جب اس کو نفس کش زاہد کی کیفیت میں اعلٰی ترین نصب العین جیتا دکھائی دے تو وہ اس کو واضح تصورات میں بصورت نظریۂ عالم بیان کر دے اور اس کے آگے سر نیاز خم کرے خواہ اس نے خود کوئی دوسرا مسلک اختیار کیا ہو۔

فن لطیف سے نجات حاصل کرنے کی طرح یہاں پر بھی شوپن ہائر یہ

یہ نہیں بتلاتا کہ وہ قوت کہاں سے آئیگی جو ہم کو ارادۂ حیات کے پنجے سے چھڑائے کیونکہ اس کام کے لیئے بھی ارادہ ہی درکار ہے خواہ وہ فقط مزاحم اور سلبی ارادہ ہی ہو۔ شخص نابالغ کی نسبت نفس کش زاہد کے معاملہ میں اس کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے علاوہ ازیں ارادے سے قطع تعلق نہیں ہوسکتا جب تک کہ ان صورتوں سے قطع تعلق نہ ہو جن کے اندر ارادہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے اور جن کو وہ "قانون علت ومعلول کے ماتحت قرار دیتا ہے۔
شوپن ہائر اس سے پہلے ہمدردی کو نفسیات کے لیئے "ناقابل توجیہ قرار دے کر اپنے نظریۂ علم کی خلاف ورزی کر چکا ہے۔ بروح فلسفۂ انتقادیت کے خلاف وہ کئی موقعوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ عین نتیجے سلسلۂ مظاہر میں دخل انداز ہوتی ہے ان باتوں کے علاوہ بھی شوپن ہائر کو اس مشکل کا سامنا کرنا پڑیگا جو تمام اشیاء کو ایک واحد اصل سے اخذ کرنے میں پیش آتی ہے کہ ارادے کی یہ دوئی یہ مخالفت اور پیکار ارادۂ عالم کے اندر کس طرح پیدا ہوسکتی ہے اور عالم مظاہر کے اختلافات اس ایک اصل سے کیسے پیدا ہوسکتے ہیں جو تمام اشیا میں جاری وساری ہے۔ بوہیمے اپنے مذہبی تفکر کے اندر اسی مسئلے کے حل میں منہمک رہا اور شیرن ہوزن نے سپائنوزا پر اور ایشن میر نے شیلنگ پر یہی اعتراض کیا اور شوپن ہائر کے شاگرد فروون شٹیٹ نے اپنے استاد کے خلاف یہی سوال اٹھایا شوپن ہائر کا جواب بس یہی ہے کہ ان اختلافات کا ماخذ عین ذات ہی ہوسکتی ہے لیکن وہ یہ نہیں بتاتا کہ یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔
شوپن ہائر کی کامل قنوطیت تاریخ تہذیب میں ایک نہایت دلچسپ واقعہ ہے اگرچہ جس طریقے سے اس نے اس کو ثابت کرنا چاہا وہ اسقدر اہم نہیں۔ نہ اس کا تجربی ثبوت اور نہ اس کا نفسیاتی استناج مطلق قنوطیت کی صحیح اساس بن سکتا ہے لیکن یہ بھی جائز نہیں کہ ہم اس کے فلسفے کو محض اس کی طبیعت کا نتیجہ قرار دیں۔ ہر اہم شخصیت نوع انسان کے لئے ایک زاویۂ نگاہ ہے جس سے ہستی کے ایسے پہلو اور ممکنات دکھائی دیتے ہیں جو ایسی

شخصیتوں کے بغیر نگاہوں سے اوجھل رہتے۔ جس قوت اور بے تعصبی سے شوپن ہائر نے فطرت اور تہذیب کی پرخاشوں اور کمزوریوں کو ظاہر کیا ہے اس کی وجہ سے مسئلۂ تقویم (Valuation) نے ایک نئی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ واقعات کو چھپانے اور اس مسئلے کی مشکلوں کو آسان ثابت کرنے کی کوشش اب پہلے جتنی آسان نہیں رہی نظری اور عملی دونوں حیثیتوں سے یہ نہایت اہم ہے اور اس کا فائدہ شوپن ہائر کی اس رومینٹک کوشش سے کم نہیں ہو جاتا کہ وہ اپنے ذاتی تجربۂ زندگی کو تمام ہستی کے لئے معیار بنانا چاہتا تھا۔ ان رومینٹک فلاسفہ کی، جو نظریۂ ارتقا کے قائل ہو کر شوپن ہائر کے مخالف تھے، مسلسل کوشش یہ تھی کہ اپنی شخصیت کو پس پشت ڈالا جائے تاکہ تفکر کا ارتقا خود اپنے قوانین کے مطابق ہو سکے۔ لیکن ان کے برعکس شوپن ہائر کا فلسفہ شخصیتی ہے یہ خصوصیت اس امر سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس کے شخصی فلسفۂ زندگی میں جب مختلف گروہِ تصورات کا باہمی ربط از روئے عقل دریافت نہیں ہو سکتا تو وہ ایک گروہ سے دوسرے گروہ کی طرف کود جاتا ہے۔ یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ اس نے اپنے نظریۂ علم میں ایسی تصحیحات مہیا کی ہیں جو کانٹ کی تحقیق کو آگے بڑھاتی ہیں۔ شلائر ماخر کے فلسفہ کی طرح شوپن ہائر کا فلسفہ بھی اس ترکیب کی ایک دلچسپ مثال ہے جو انتقادی فلسفے اور ہر شخصیتی نظریۂ حیات کے مابین واقع ہو سکتی ہے۔ ان دونوں مفکرین کی شخصیتوں سے فکر اور حیات کے باہمی تعلق پر روشنی پڑتی ہے خواہ ان کا پیش کردہ حل معین طور پر صحیح ثابت نہ ہو۔

رومینٹک دور میں فلسفۂ انتقاد کی موج زیریں

شلائر ماخر اور شوپن ہائر کے فلسفے سے اس امر کی بین شہادت ملتی ہے کہ فشتے شیلنگ اور ہیگل کے نظامات میں کانٹ کے افکار کا پورا حق ادا نہیں ہوا تھا۔ کانٹ کا فلسفہ مغلوب اور دفتر پارینہ نہیں بن چکا تھا اور اگر ہم فلسفیانہ فکر کی اصل تاریخ کو فکر کی سطحی تحریکوں کے ساتھ خلط ملط نہ کر دیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ رومینٹک فلسفے کی بظاہر بے شرکت حکومت کے دوران میں بھی کانٹ کے پیرووں کا ایک گروہ ایسا تھا جو اس کے فلسفے کو سمجھتا تھا اور اس کے ساتھ وفاداری برتتا تھا۔ یہ مسلسل سطح کے نیچے بہنے والی موج زیریں اتنی قوی نہیں تھی کہ تخیلی تحریک پر غالب آ جائے جب تک کہ اس کو نیچرل سائنس اور تاریخی انتقاد سے کمک حاصل نہیں ہوئی۔ تاہم تاریخ فلسفہ میں وہ ایک اہمیت رکھتی ہے کچھ تو اس لئے کہ فلسفیانہ تحقیق میں اس کا ایک حصہ ہے اور کچھ اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ فکر کا تسلسل تخیلی فلاسفہ کے تجربات تفکر سے ٹوٹ نہیں گیا۔ اس ضمن میں بہت سے ایسے اشخاص پر نظر ڈالنا ضروری ہے جن کو پیشہ ور فلسفی ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں تھا لیکن جنھوں نے اپنا نظریۂ حیات کانٹ کے فلسفے سے ڈھالا تھا اور جو کم و بیش وسیع حلقوں میں عملی زندگی بسر کرتے ہوئے بھی اس نظریہ پر قائم رہے۔ جرمنی کے مختلف حصوں میں بہت سے لوگ جو عمر اور دنیوی حیثیت سے مختلف تھے

فلسفۂ کانٹ کے مشترک مطالعہ کے لئے انجمنیں بنا لیتے تھے۔ اور بہت سے افراد جن میں سے بعض اپنے عہد کے نہایت ممتاز لوگ تھے فلسفۂ استاد کی اصلیت کے قائل اور اس پر کاربند تھے اگرچہ انھوں نے اس کی فروعات کو ترک کر دیا تھا۔ یہ امر خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ انیسویں صدی کے آغاز کے مصائب کے بعد جو لوگ جرمنی کے روحانی اور سیاسی احیا کا باعث ہوئے ان میں سے بہت سے ایسے تھے جو کانٹ کے شاگرد تھے مثلاً ژماخر اور فشٹے کے علاوہ ولہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) جس نے پرشیا کے محکمۂ تعلیم کی تنظیم کی اور تھیوڈور فون شوئن (Theodor von Schön) جس نے کاشتکاروں کی غلامی کو منسوخ کرایا کانٹ ہی کے پیرو تھے۔ ڈنمارک میں اوئرسٹد مشہور مقنن جوانی میں کانٹ کا ایک جوشیلا پیرو تھا زمانۂ پیری میں اس نے اقرار کیا کہ کانٹ کی اخلاقیات نے جو اثر اس کے افکار و تاثرات پر کیا وہ کبھی زائل نہیں ہوا۔ اوئرسٹد کے بیان میں سے ہم مفصلۂ ذیل اقتباس درج کرتے ہیں: "ایک سیاسی جس نے پرشیا کے احیا میں حصہ لیا اور جس نے ہمیشہ اس روح ترقی کے ساتھ وفاداری برتی (میری مراد شوئن وزیر حکومت سے ہے) جب اس کو اس عہدے پر متمکن ہونے کی سالگرہ پر اس کے ہم عصر شہریوں نے خراج تحسین ادا کیا تو اس کے جواب میں اس نے یہ کہا کہ اگر میں نے اپنے ملک کی کوئی خدمت کی ہے تو وہ بالکل اس انداز فکر کی وجہ سے جس کی طرف کانٹ نے اس کی رہنمائی کی اس لئے میں اس تشکر کو جو مجھے ادا کیا گیا ہے اس کے اصلی ماخذ کی طرف منعطف کرتا ہوں کیونکہ میں اس سرچشمۂ فکر سے نکلنے والی ندی کی ایک ادنےٰ شاخ ہوں کسی اور لحاظ سے مقابلہ کرنے کے بغیر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ میرے دل میں بھی اسی قسم کے احساسات موجزن ہوتے ہیں جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں اور میرے بہت سے ہم وطن کس قدر کانٹ کے رہین منت ہیں"۔ صرف کانٹ کی اخلاقیات ہی نہیں تھی جس نے رومینٹک تحریک کے مقابلے میں اپنا اثر قائم رکھا اس کا یہ تقاضا کہ ہر دعوے کے لئے قطعی دلائل ہونے چاہئیں اور حدودِ علم کی نسبت

اس کا انتقادی فہم' یہ ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے اس کے پیروؤں کو بہت غصہ آتا تھا اور نفرت ہوتی تھی کہ کانٹ کے فلسفے کا رخ اس کے نہایت نمایاں تابعین نے کدھر کو پھیر دیا ہے۔ یہ بات کانٹ کے ایک جوشیلے پیرو یوحنا بنجمن ارہارڈ (Erhard) کے معاملے میں جو ایک طبیب تھا نہایت واضح اور دلچسپ طور پر ثابت ہوتی ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور اس کی مراسلت کو فارہاگن نے شائع کیا ہے۔ ۱۹ مئی ۱۷۹۴ء کے ایک خط میں وہ فشٹے کے متعلق لکھتا ہے "جو فلسفہ ایک واحد اساسی اصول سے آغاز کرکے ہر شئے کو اس سے اخذ کرنے کا دعوے کرے وہ لازماً مصنوعی سوفسطائیت کا ایک نمونہ رہیگا صرف وہی فلسفہ صحیح ہو سکتا ہے جو قدم بہ قدم اعلےٰ ترین اصول کی طرف صعود کرے اور پھر ہر شئے کے ساتھ اس کی کامل موافقت کو ثابت کرے کانٹ کا فلسفہ اس کے پیروؤں پر اس لئے پوری طرح غالب نہیں آیا کہ وہ عقل کو اشتمالی (Constitutive) بنانا چاہتے ہیں ...... میں اس کی نسبت رائن ہولڈ کو لکھ چکا ہوں اور دلائل سے واضح کر چکا ہوں کہ ہم ملکۂ تخیل کی فقط تحلیل کر سکتے ہیں لیکن اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم نہیں کر سکتے"۔ اس سے آگے ارہارڈ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری تمام تصدیقات تحلیل کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ بات فقط تجربی علوم ہی کی نسبت صحیح نہیں بلکہ فلسفے کی نسبت بھی صحیح ہے "کیونکہ اس کے اندر بھی تمام علم اس تصور کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے جس کو ہم نے بے تفکر قائم کیا ہے اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں تو ہم طبع زاد تصورات کا ایک نظام قائم کر لیتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو حقیقت موجودہ کی نسبت کوئی علم ہو"

ارہارڈ نے یہاں پر جن شکوک کا اظہار کیا ہے اس کے بہت سے اور دوست بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے۔ اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے شلر بھی ان میں شریک تھا۔ انسلم فوئر باخ (Anselm Feuerbach) جو ایک مشہور مقنن تھا ایک خط میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس شخص کے افکار نے کانٹ کی روح سے پرورش پائی ہو اور جو شخص

جانتا ہو کہ خالی تصورات کے ساتھ کھیلنا فلسفہ نہیں ہے وہ اس جوش میں حصہ نہیں لے سکتا جو بہت سے لوگ نئے فلسفہ کے متعلق ظاہر کرتے ہیں۔ جب ہیگل کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر تھا ولہلم فون ہمبولٹ نے کانٹ کی تائید و تعریف میں قلم اٹھایا۔ کانٹ کی مدح میں اس نے خاص طور پر تین دلائل پیش کیے (۱) اس نے اپنی تنقید سے فلسفیانہ تحلیل کی صحیح بنیاد قائم کی۔ (۲) غیر معمولی منطقی استدلال کی قابلیت کے ساتھ اس کو حقیقت اور صداقت کا ایسا احساس تھا جو خالی منطق سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ (۳) اس نے کوئی بنا بنایا فلسفہ پیش نہیں کیا بلکہ فلسفیانہ تحقیق کا طریقہ بتایا اور بجائے اس کے کہ تحقیق کے نتائج لوگوں کے سامنے پیش کرے ان کو خود حقیقت کی تلاش کرنے کی ترغیب دی۔

جب ارہارڈ فلسفہ کے ترکیبی انداز پر شکوک ظاہر کر رہا تھا تو تنا میں فشٹے کے سامعین میں سے دو شخص اس کے نظریۂ علم کی تنقید میں مصروف تھے جو فکر کی طویل جدوجہد کا پہلا قدم تھا۔ فریس اور ہربارٹ دونوں نے یہ کام اپنے ذمہ لیا کہ کانٹ کے کام کو اس کی اپنی روح کے مطابق جاری رکھا جائے۔ کیونکہ جس انداز سے فشٹے کانٹ کی تعلیم کو ترقی دینا چاہتا تھا وہ ان کے نزدیک صحیح راستہ نہیں تھا۔ ہر ایک اپنے اپنے انداز سے اس نفسیاتی بنیاد کا مزید تعین کرنا چاہتا تھا جس پر درحقیقت کانٹ کے فلسفے کی تعمیر قائم تھی۔ اگرچہ کانٹ خود اس کو تسلیم نہ کرتا اسی لئے نفسیات کی تاریخ میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ انھوں نے تخیلی فلاسفہ کی خیالی تعمیروں کے مقابلے میں تجربی نفسیات کی ضرورت اور اس کے حقوق کو قائم کیا۔ تعصب سے بری ہونے اور طبیعی علوم سے پوری واقفیت رکھنے کی وجہ سے وہ ایک ایسے انداز فکر کے نمائندے کہلانے کے مستحق ہیں جس کا آغاز عام طور پر لوگ Romanticism کے دور سے نہیں کرتے بعد ازاں بینیکے Beneke ان کے ساتھ شریک ہو گیا جس کا خاص کمال بھی نفسیات کے شعبے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان تین مفکرین کا فکر کی ایک ایسی موج زیریں کو قائم رکھنا جو

روکے آب کے سیلاب پر غالب نہ آسکی ان لوگوں کی خلوت پسند اور منکسرانہ طبیعتوں کی وجہ سے تھا۔

یہ لوگ تجربیت اور انتقادیت کے عالم میں بسر کرتے تھے۔ چکاچوند کرنے والے خیالات اور پرآب وتاب نظریت سے ان کی طبیعتیں بیگانہ تھیں لیکن ان کا خاموش کام بارآور ہوئے بغیر نہ رہا۔

یعقوب فریڈرش فریس

JAKOB FRIEDRICH FRIES

شلائرماخر کی طرح فریس بھی ابتداءً موراوی برادری کا ایک رکن تھا۔ اس کی روحانی زندگی پر اس تعلق کا اثر دو طرح سے ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ تو اس طرح سے کہ وہ تاثر کو ایمان اور وجدان کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اور کچھ تدرتی تلازم تضاد کی وجہ سے وہ تاثر کے اس عمل پر تنقید کرتا ہے جس کی وجہ سے علم معتقدات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے۔ شلائرماخر کی طرح اس نے بھی آزادانہ غور و فکر سے ان عقائد سے نجات حاصل کی جو نیکی میں موراوی اکاڈیمی میں سکھائے جاتے تھے جس میں وہ ۱۷۹۲ء میں انیس برس کی عمر میں داخل ہوا تھا۔ وہ خود بتاتا ہے کہ کس طرح اپنے ذاتی تجربے اور نفسیات کے مطالعہ سے وہ روایتی عقائد سے الگ ہو گیا۔ موراوی اکاڈیمی میں یہ قاعدہ تھا کہ کچھ گھنٹے بالکل سکوت اور مراقبے میں بسر کئے جائیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس کیفیت میں بسر کرنے کی سعی میرے لئے ہمیشہ لاحاصل ثابت ہوئی۔ اس پر واضح ہونے لگا کہ وہ اپنے فطری تاثر اور تخیل کو ایک مصنوعی بلندی پر پہنچانے کی کوشش کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں کفارے کے عقیدے کی نسبت بھی اس کے دل میں شکوک پیدا ہو گئے۔ لیکن اس کے باوجود مذہبی زندگی کی وقعت اس کی نظروں میں کم نہ ہوئی۔ شلائرماخر کی طرح

وہ مذہبی تصورات کی علامتی قیمت کا قائل تھا اور انکار عقائد کے باوجود وہ مذہبی برادری کے ساتھ دلی تعلق کو محسوس کرتا تھا اور اس کے بہت سے اراکین کے ساتھ اس نے عمر بھر گہری دوستی نباہی اس کا فلسفیانہ ارتقا اس طرح شروع ہوا کہ پہلے پہل اس نے موراوی کالج میں کانٹ کے فلسفے کی تعلیم حاصل کی جہاں وہ اس صورت میں پڑھایا جاتا تھا جس صورت میں رائن ہولڈ نے اسے ڈھالا تھا۔ فریس کانٹ کی اپنی تصانیف کو صرف چھپ چھپا کر پڑھ سکتا تھا اور اس کو خاص شوق اس امر کی تحقیق کا تھا کہ کانٹ اپنے نتائج پر کس طرح پہنچا۔ نفسیاتی تحلیل جس کا کانٹ کی ابتدائی تصانیف میں بڑا حصہ ہے اور جو تنقید عقل نظری میں استخراج نفسی (Subjective deduction) کے ذیل میں درج ہے، اور جسے کانٹ زیادہ زیادہ نظر انداز کرتا گیا، فریس کے نزدیک نہایت اہم تھا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں فریس نے یہ محسوس کیا کہ کانٹ نے اپنے نظریۂ علم کی نفسیاتی تاسیس اچھی طرح نہیں کی اور اس نے اپنی زندگی کا یہ ایک خاص مقصد قرار دیا کہ اس کمی کو پورا کرے۔ موراوی درسگاہ کو چھوڑنے کے بعد اس نے پہلے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی جہاں پلاٹنر ماہر علم النفس نے اس کے خیالات پر گہرا اور دیرپا اثر ڈالا اور اس کے بعد ژینا میں جب کہ فشٹے کی قوت اور شہرت اوج کمال پر تھی۔ فشٹے کا نظریۂ علم اس کو تسلی بخش معلوم ہوا۔ ایک واحد اصول برتر کو قائم کر کے باقی تمام چیزوں کو اس سے مستخرج کرنے کی کوشش اس کے نزدیک علمی طریق تحقیق کی سب سے پہلی ضرورت ہی کو پورا نہیں کر سکتی۔ فریس کچھ اپنے آزادانہ تفکر سے اور کچھ ریاضیات اور علوم فطرت کے مطالعہ سے جو اس نے نیسکی میں شروع کیا اور ژینا میں جاری رکھا تھا اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اول نفسیاتی بیان ہونا چاہئے پھر تحلیل و تجرید پھر اس کے بعد جہاں کہیں ممکن ہو سکے ترکیب و تعمیر کی باری آنی چاہئے جو ہر حالت میں انتزاعی ہی رہےگی۔ ژینا جانے سے پہلے ہی وہ کئی رسالے لکھ چکا تھا جس میں اس نے فلسفیانہ مسائل کے لئے تجربی نفسیات کی اہمیت کو پیش کیا تھا۔ فشٹے کے درسوں کے دوران میں فلسفۂ پختگی کے خلاف

اس کو جو اعتراضات سوجھتے گئے وہ قلمبند کرتا گیا اور یہی یادداشتیں بعد میں اس کی مناظرانہ تصنیف (رائن ہولڈ فشٹے اور شیلنگ) کی اساس بنیں۔ سب سے پہلے اس کو اسی کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی اور صحیح فلسفیانہ طریق تحقیق کی تخصیص کی وجہ سے آج بھی یہ کتاب دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں خانگی اتالیق کی حیثیت سے بسر کئے جہاں پر اس نے سائنس اور فلسفے کا مطالعہ جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ ژینا میں معلم ہو گیا اور خاص رومینٹسزم کی نشو و نما کی جگہ میں مروجہ تخیلی فلسفے کی مخالفت کرنے لگا۔ جب وہ ہائڈبرگ میں پروفیسر تھا تو اس نے (Wissen, Glaube, Ahndung) شائع کی (۱۸۰۵) جس میں اس نے اپنی علمیات اور فلسفۂ مذہب کو عام فہم طریقے سے بیان کیا اسکے بعد اس نے اپنی بڑی تصنیف (Neue Kritik der Vernunft ۱۸۰۶ء میں شائع کی جس میں وہ کانٹ کے طریق تفکر کی طرف واپس آتا ہے اور اس کی تصحیح و تکمیل کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یعقوبی کے خیالات سے بھی متاثر ہوا جس کا بلاواسطہ شعور اور تاثر پر زور دینا اس کے اپنے خیال کے مطابق تھا کہ نفسیاتی تجربہ اساسی اہمیت رکھتا ہے لیکن فریس کا خیال ہے کہ کانٹ بہت کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے اس لئے ہم کو ایک نئی قسم کی ادعائیت کی طرف لے جاتا ہے اس کے برخلاف یعقوبی اس قدر کم باتیں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ فلسفے کے دائرے سے باہر ہی رہتا ہے۔ ایک مناظرانہ تصنیف میں جو شیلنگ کے خلاف ہے فریس زیادہ تفصیل کے ساتھ کانٹ یعقوبی اور رومینٹک فلسفہ سے اپنے تعلق کو واضح کرتا ہے (Von deutscher Philosophie, Art ùnd Kunst, 1812)- اپنی زندگی کا تمام آخری حصہ (۱۸۱۶-۴۳) فریس ژینا میں پروفیسر رہا۔ اس کے سیاسی خیالات جس کا وہ ناولوں اور رسالوں میں اظہار کرتا رہا انتہا پسندی کی طرف مائل تھے اسی لئے وہ کارل آگسٹ کی ریاست میں واپس آ جانے پر خاص طور پر خوش ہوا کیونکہ یہی چھوٹی ریاست ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دستوری حکومت قائم کرنے کے شاہی وعدے وفا ہوئے تھے۔ کانٹ کا

ایک سچا پیرو ہونے کی حیثیت سے فریس اپنی اخلاقیات میں ذاتی وقار کے احساس پر بہت زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ زبردست شخصیت صرف جمہوری زندگی کے اندر پیدا ہو سکتی ہے جہاں عزت اور عدل کے تصورات سرایت کر گئے ہوں۔ اپنی اخلاقیات میں جو ۱۸۱۸ء میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے" افراد یا انفرادی جماعتوں کا اپنے ذاتی مقاصد کی پیروی کرنا قوموں کے لئے شرم کی بات ہے مملکت کے اندر فقط جمہوری مقاصد کو مدنظر رکھنا عمرانی حرکیت کا صحیح تقاضا ہے"۔ وہ طالب علموں کے اندر بھی (جو اب جنگ کے ختم ہونے پر تعلیم کے لئے واپس آرہے تھے) اسی روح کی تربیت کرنا چاہتا تھا اس کے ساتھ ہی وہ اس امر میں بھی کوشاں تھا کہ طالب علموں میں سے وحشت کے عنصر کو کم کرے جو ان کی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ وہ ہمیشہ خفیہ جماعتوں کے قیام کا مخالف رہا لیکن ایک عام المانی جمعیت طلباء کے قیام میں اس نے ہمدردی کا اظہار کیا تاکہ نپولین "فاتح عالم" کے خلاف جہاد کے اندر جو رابطہ لوگوں میں پیدا ہو گیا ہے وہ قائم اور استوار رہے ۱۸۱۷ء کے وارٹ برگ کے تیوہار میں اسی موضوع پر بہت سی تقریریں ہوئیں اور لوتھر کے پاپائی فرمان کے جلانے کی نقل میں بہت سی اصلی اور مفروضہ رجعتی کتابیں جلا دی گئیں۔ اس میں فریس نے بھی حصہ لیا اور اس کے خلاف مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو گیا جس سے اس کو کارل اگست بھی نہ بچا سکا جو دل سے اس کو پسند کرتا تھا۔ پرشیا اور آسٹریا دونوں نے اس کی برطرفی کا تقاضا کیا اور جب سینڈ نے جو فریس کا ایک شاگرد تھا کوٹزے بوی (Kotzebue) کو قتل کر ڈالا جو رجعت پسندی اور غیر ملکی اثر کا نمونہ شمار ہوتا تھا تو اس کے برخاست کرنے کے لئے اس قدر زور دیا گیا کہ فریس کو فلسفہ کی پروفیسری چھوڑ دینی پڑی۔ لیکن وہ اسی کی جگہ طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا۔ ہائیڈل برگ میں وہ طبیعیات پر بھی درس دیتا تھا اور فلسفہ پر بھی جس سے اس کی تعلیم کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ایک کتاب فطرت کے ریاضیاتی فلسفہ پر شائع کی۔

ایک طبیعیات پر اور ایک عام فہم فلکیات پر۔ ان تصنیفوں کو گوس اور الگزانڈر فون ہمبولٹ نے بھی پسند کیا۔ فریس کے کام کا یہ پہلو اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ اس نے فطرت کے خالص میکانکی نظریہ کو دوبارہ پیش کیا جس حالت میں کہ رومینٹک فلسفۂ فطرت نے اس کو ایک ہنگامی سی شئے سمجھ کر برطرف کر دینے کی جرأت کی تھی۔ اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں (Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung 1837-40) جو اپنے زمانے کی نہایت حیرت انگیز تصنیف تھی فریس نے اپنے اس راسخ عقیدے کا اظہار کیا ہے کہ ظاہری اور باطنی تجربے کے مظاہر کے خالص میکانکی نظریہ ہی کی بدولت دور جدید کے فلسفیانہ مسائل حقیقی اور زندہ مسائل بن سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ سپائنوزا سے ہمدردی رکھتا تھا جس کے نظریۂ عینیت کا وہ حامی تھا اگرچہ ترکیبی فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ اس کا مخالف تھا۔ اس کی کتاب (Psychischen Anthropolgie) نفسی انسانیات مطالعۂ باطن اور عضویات پر مبنی ہے۔ اور احساس و تلازم تصورات کی نسبت بعض قیمتی خیالات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور تمام مدارج میں ذہنی زندگی کی فعلیت اور وحدت کی نسبت بھی اس میں مفید باتیں ملتی ہیں۔ بہت سے نقائص کے باوجود یہ کتاب عصر جدید کی نفسیات کی پیشرو ہے۔

فریس ہمیشہ اپنے آپ کو کانٹ کا پیرو سمجھتا رہا اپنی وفات سے دو سال پہلے وہ اپنے دوست اور شاگرد ڈی ویٹے (De Wette) دینیاتی کو لکھتا ہے "مستقبل میں کانٹ کی فتح کی نسبت میرا ایمان ہے کہ اگر پھر کبھی فلسفہ کو واضح اور پختہ بنیاد علم کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم راستی پر ہیں مگر میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ زمانہ کب آئیگا"۔ لیکن اس کی مراد یہ نہیں تھی کہ وہ کانٹ کے فلسفے کو بجنسہٖ یعنی کہ جس حالت میں وہ ہے پسند کرتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس علم ذات کی کوئی نفسیاتی بنیاد نہیں جس پر کانٹ کے نزدیک فلسفۂ انتقاد مشتمل ہے مثلاً بدۂ ذات سے ہم کو لازماً یہ

معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارا علم غیر ارادی طور پر کن صور کو استعمال کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرا سے نہیں بلکہ تجرید کے ذریعے سے ہم نفسیاتی تجربے سے ان صور کے اساسی تصورات کو اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس طرح سے ہم جس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں اس کی کیفیت احتمالی سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس بات کی کوئی مطلق ضمانت نہیں ہو سکتی کہ ہم صحیح اساسی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں صحیح اصولِ علم وہی ہو سکتے ہیں جو نفسِ عالمہ کی فعلیت ذات کی صورتوں پر مبنی ہوں لیکن یہ فعلیتِ ذات کبھی مطلق اور بے اضافت نہیں ہوتی یہ ہمیشہ ان مہیجات پر عمل کرتی ہے جن کو وہ خود پیدا نہیں کرتی۔ اور جہاں کہیں ہم ریاضی یا منطق کی طرح تجرید سے فکر کے صُورِ خالصہ تک بھی پہنچ جاتے ہیں وہاں بھی ان صور کی بنا پر جس علم کی تعمیر ہوتی ہے وہ بالکل صوری ہوتا ہے۔ تاہم فریس کی یہ رائے تھی کہ اساسی تصورات یعنی مقولات کا ایک ایسا مکمل نظام قائم ہو سکتا ہے جو علوم فطرت کی تمام وسعت پر حاوی ہو۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ کانٹ کو اس امر کی تکمیل میں کامیابی ہوئی ہے اسی لئے وہ اپنے بیان میں کانٹ کے نظام کی پیروی کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو حل کرنے کی فریس نے کبھی کوشش نہیں کی۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام نفسیاتی تجربہ ٹکڑے ٹکڑے کر کے حاصل ہوتا ہے تامل اور تفکر اور مطالعۂ باطن سے اپنی غیر ارادی ذہنی فعلیت کی طرف متوجہ ہو کر ہم ان صُور کو دریافت کرتے ہیں جن کو ہم براہِ راست اور غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ تفکر کبھی بالتوالی اور وقتاً فوقتاً عمل کرتا ہے اور کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ تاہم فریس کے نزدیک عملِ عقل کا مسلسل اور غیر متغیر انداز اس سے معلوم ہو جاتا ہے فریس کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ فلسفے کا تمام راز اسی میں پنہاں ہے لیکن اس راز کا انکشاف اس سے ویسا نہیں ہوا جیسا کہ اس کا خیال تھا کانٹ کی تنظیم اور یعقوبی کا ایمان اس پر اس قدر غالب تھا کہ وہ اپنی تحلیل کے آدھے راستے میں اٹک گیا۔

فریس کا کانٹ کے خلاف ایک دوسرا بڑا اعتراض یہ تھا کہ کانٹ کو

یہ دھوکا لگا ہوا تھا کہ وہ تجربے کی مستقل صحت و صداقت کا ثبوت فراہم کر سکتا ہے۔ فریس ہیمون سے متفق ہے کہ کانٹ نے صرف یہ ثابت کیا کہ ہم فی الواقع کچھ مقولات کا استعمال کرتے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں کر سکا کہ ہم کو ان کے استعمال کا حق حاصل ہے۔ ہمارے علم کی خارجی صحت کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا ہم علم کا وجود سے مقابلہ نہیں کر سکتے ہم فقط بالواسطہ علم کا بلاواسطہ علم سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ صداقت علم اور اس کے معروض کی موافقت کا نام نہیں بلکہ بالواسطہ اور بلاواسطہ علم کی موافقت کا نام ہے۔ اس لئے آخر کار ہر ایک ثبوت نفسی ہی ہوتا ہے کانٹ نے اس کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو مکمل طور پر پیش نہیں کیا اسی لئے اس کے تابعین نے یہ دھوکا کھایا کہ علم کے اندر موضوع اور معروض کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق سمجھ لیا حالانکہ یہ تعلق علم ہی کا ایک اندرونی تعلق تھا اور فکر اور وجود کے ہم ذات ہونے کی نسبت متصوفانہ طامات بافی کرنے لگے۔

تخیلانہ فلاسفہ کے خلاف فریس یہ کہتا ہے کہ نہ صرف ہم کوئی اساسی اشتمالی اصول قائم نہیں کر سکتے بلکہ ہمارے اصول محض ناظمہ ہوتے ہیں۔ فلسفے کا اصل کام یہ ہے کہ وہ تحلیلی اور رجعتی طریقہ اختیار کرے اور معطیات تجربہ سے شروع کر کے ان اساسی اصول کی طرف بڑھے جن پر ہماری عقل عمل کرتی ہے۔ تخیلی فلسفہ آسانی سے ذہنی کاہلی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ نقطہ انتقادی فلسفہ میں مجبوراً محنت سے کام لینا پڑتا ہے۔ اصل تضاد تصوریت اور ادعائیت میں نہیں جیسا کہ نشٹے کا خیال ہے تصوریت بھی اپنے مفروضات کا امتحان نہ کرنے سے اتنی ہی ادعائی ہو سکتی ہے جتنی کہ مادیت تصوریت اور مادیت کا اختلاف نتائج سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ طریق تحقیق سے اصلی تضاد وہ ہے جو طریق تحقیق کا تضاد ہو جو فلسفے کا خاص فن ہے انتقادی فلسفہ ہر قسم کی ادعائیت کا مخالف ہے خواہ وہ مادیتی ہو یا تصوریتی۔

ایک نظام اتنا اہم نہیں ہوتا جتنا کہ طریق تحقیق ایک نظام کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمارے افکار میں ایک ترتیب اور وضاحت پیدا ہوتی ہے

لیکن جو کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کسی نظام سے علم کے اندر کوئی خاص وسعت پیدا ہوتی ہے اور نئے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے وہ دھوکے میں ہے۔ فریس کہتا ہے کہ ہمارے علم کا محدود ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے علم کے اندر کوئی سلسلہ مکمل نہیں ہوتا اور ہم کبھی مکمل کلیت تک نہیں پہنچ سکتے۔ مادی فطرت میں تمام اشیا قوانین طبیعیات کے ماتحت ہیں اور ذہنی فطرت کی سب چیزیں قوانین نفسیات کے تحت ہیں۔ اور از روئے مماثلت ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مادی خارج اور روحانی باطن کا تعلق ہر جگہ موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے ہم محدود کے ماورے نہیں جاتے۔ علم کو محدود سے لامحدود کی طرف جانے کا کوئی راستہ معلوم نہیں۔ صرف ایمان ہستی سرمدی تک پہنچتا ہے۔ ایمان اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ علم کے حدود کی نفی کر کے ہم اس سے ماورے جائیں ہر مظہر اور ہر معروض علم محدود ہوتا ہے اس لئے عالم مظاہر کے عقب میں ایک سرمدی ہستی پر ایمان فقط نفئ حدود کے ذریعے سے ہو سکتا ہے اس ہستی کی نسبت ہم کوئی ایجابی تصورات قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی نسبت ہر ایجابی تصور خدا و بقا کے عام تصورات کی طرح تشبیہی ہوتا ہے اور اگر اس کو علم سمجھ لیا جائے تو وہ خرافیات ہو جاتا ہے۔ لامحدود سے محدود مظاہر کو اخذ کرنا بھی ایسا ہی ناممکن ہے۔ اس قسم کی کوششیں قوت واہمہ کی پرواز کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ان کا مدار مصنف کی خیال بافی پر ہوتا ہے ایک واحد صداقت ہے وہی ایک حقیقت ہے جو سائنس محدود عالم مظاہر میں ہم پر منکشف کرتی ہے اور ایمان ایک سرمدی اصل کی حیثیت میں۔ جس طرح ایک واحد مظہری عالم کو ہم طبیعیات میں خارج کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور نفسیات میں باطن کے نقطۂ نظر سے۔ فریس کانٹ کے اس نظریہ کو اختیار کر لیتا ہے کہ مطلق کلیت کے تصورات اضافی اور محدود معروضات کے تصورات سے الگ ہیں لیکن فریس کے اس دعوے کو نہ کانٹ تسلیم کرتا اور نہ رومنٹک فلاسفہ کہ کلیت کے تصورات نفی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایمان کے لئے محض

نفسی حدود سے بڑھ کر کسی شئے کی ضرورت ہے ایمان ایک ایسے یقین کا نام ہے جو مقصد اور قیمت کے احساس پر مبنی ہے اور اگرچہ ایمان کے معروض کو ہم محض علامتی اور تشبیہی طور پر تصور کر سکتے ہیں لیکن بعض مظاہر ایسے ہیں جن کو ہم اس ہستی مطلق کا انکشاف کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایمان کہ ایک ہستی سرمدی تمام اشیا کا جوہر ہے، فطرت کے حسن اور عظمت سے پیدا ہوتا ہے اور کمال حسن و عظمت کو ہم انسانی شخصیت کے رنگ میں پیش کر سکتے ہیں۔ فریس نے اپنا فلسفۂ مذہب اگرچہ آزادانہ طور پر قائم کیا ہے لیکن وہ شلائر ماخر کے تفلسفے سے بہت کچھ مشابہ ہے لیکن ان دونوں میں اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک مذہبی اور جمالیاتی تاثرات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ فریس کا نظری فلسفہ شلائر ماخر کی نسبت زیادہ معین اور مفصل ہے اس لئے وہ کلیسا کے عقائد سے ظاہری یا حقیقی موافقت پیدا کرنے کی کوشش سے بہ نسبت شلائر ماخر زیادہ پرہیز کرتا ہے۔ اس کی علامتیت بہت زیادہ آزادانہ اور بہت کم ادعائی ہے۔ عیسائیت پر اس کو زیادہ تر یہ اعتراض ہے کہ وہ منکسرانہ اور عاجزانہ تاثرات کی حامی ہے اور وہ کفارے کے عقیدے کو اخلاق سے بعید سمجھتا تھا کانٹ نے انسان کے شخصی وقار کا جو تصور پیش کیا تھا اس کی نسبت فریس کا خیال تھا کہ کانٹ نے نہایت واضح اور مکمل طور پر ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کے لئے نہ یونانی تعلیم میں جگہ تھی اور نہ عیسوی تعلیم میں۔ انسان کا یہ شخصی وقار جمہوری زندگی میں سلطنت کے اندر رہ کر ہی پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی شخصی تربیت جماعت کے اندر رہ کر ہی تکمیل پا سکتی ہے فرد کی باطنی ترقی اس کام اور مقام سے متعین ہوتی ہے جو وہ جماعت کے اندر رہ کر کرتا ہے اسی لئے اخلاقیات کو سیاسیات کے اندر داخل سمجھنا صحیح ہے جیسا کہ ارسطو نے کیا اگرچہ اخلاقیات کے اساسی تصورات تمام سیاسیات سے بالاتر ہیں۔

اگرچہ ہیگل اس کو حقارت سے دیکھتا تھا اور رومینٹک فلسفہ کے قصیدہ خواں اب تک اس کی ہنسی اڑاتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سنجیدہ محقق نے

اپنے نظریۂ علم اور اپنی نفسیات اور اخلاقیات میں ایسے افکار کو ترقی دی ہے جن کی صحت اور قیمت دائمی ہے حالانکہ تخیلانہ نظامات میں اب خالی تاریخی دلچسپی باقی رہ گئی ہے۔

یوحنا فریڈرش ہربارٹ

JOHANN FRIEDRICH HERBART

یہ مفکر جو اس گروہ کا جس کا ہم بیان کر رہے ہیں نہایت نمایاں فرد ہے اپنے آپ کو ۱۸۲۸ء کا کانٹی کہتا تھا جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اگرچہ اس کے فلسفے کی بنا کانٹ کا فلسفہ ہے تاہم اس نے اس کو ایک قدم آگے بڑھایا ہے کانٹ کا اس قدر مداح ہونے کے باوجود وہ فریس کی نسبت اس کا نہایت آزاد نقاد تھا۔ فریس کی طرح وہ بھی رجعتی یا تحلیلی طریقہ اختیار کرتا ہے جب وہ ژینا میں فشٹے کے درسوں میں شریک ہوتا تھا اسی وقت سے اس کو یہ خیال تھا کہ ایک واحد اصل سے ہر شے کا اخذ کرنا ناممکن ہے ایک حاوی کل اصل نتیجے کے طور پر حاصل ہو سکتی ہے لیکن فکر کا نقطۂ آغاز نہیں بن سکتی ایک واحد اصل سے عملِ انتخراج شروع ہی کیسے ہو سکتا ہے ایک تصور دوسرے کی طرف کیسے عبور کر سکتا ہے۔ یہیں پر ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہربارٹ قانونِ عینیت کی نسبت کس قدر راسخ الاعتقاد ہے کہ ہر شے جو کچھ ہے وہ ہے یہ خیال اس کے تمام فلسفے کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ ہر تکون اور تغیر کے اندر تناقض موجود ہوتا ہے کیونکہ ہر تبدیلی میں عینیت کی تنسیخ ہوتی ہے۔ اسی لئے ہربارٹ کی نظر میں تمام رومینٹک نظامات جو ایک ہی اصل سے ہر چیز کا ارتقا ثابت کرنا چاہتے ہیں فکر کے اساسی قانون کے خلاف تناقضات کے سلسلے ہیں۔ ہربارٹ نے یہ اعتراضات اپنے استاد فشٹے کے سامنے بھی پیش کئے جس نے اس نوجوان نقاد کی دقتِ نظر کی داد دی

اگرچہ وہ اس کے وضع کردہ انا کے تصور کے خلاف تھا۔ ہربارٹ اس تصورِ انا کو قطعاً متناقض سمجھتا تھا کیونکہ یہ انا وحدت بھی ہے اور کثرت بھی، اس میں کون بھی ہے اور ارتقا بھی۔ احباب کی شدید مخالفت کے بعد اس نے فلسفیانہ تفکر میں زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کے ساتھ ساتھ نظری اور عملی درسیات (Pedagogies) میں بھی انہماک پیدا کیا۔ ژینا میں اپنی تعلیم ختم کرنے پر بہت سے دیگر جرمن فلاسفہ کی طرح اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں ایک امیر گھرانے میں بحیثیت اتالیق گذارے۔ اس کے فلسفہ کی اصل تاسیس یہیں ہوئی وہ اس امر میں کانٹ سے متفق تھا کہ تجربہ ہمارے سامنے فقط مظاہر پیش کرتا ہے۔

کانٹ تو اس خیال پر قائم رہا تھا کہ عین شئے اور مظاہر میں تضاد ہے لیکن ہربارٹ نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر احضار (Representation) انجام کار کسی محض thing represented کی طرف اشارہ کرتا ہے جو خود کسی کا نمائندہ نہیں اور تمام مظاہر سے مختلف ہے۔ ایسے اعیان کا نام اس نے (Reals) حقائق رکھا۔ ان اعیان کا تصور ایسا ہونا چاہیئے کہ تجربے کے تصورات کے متناقضات اس میں پیدا نہ ہوں (خصوصاً انا کے متناقضات سے بری ہو) جب ۱۸۰۲ء میں ہربارٹ نے معلمی شروع کی تو اسی نظریہ کی تکمیل کا پیش نامہ اس کے سامنے تھا۔ اس کے ارتقائے فکر کا بیان جو فلسفیانہ لحاظ سے بہت دلچسپ ہے رابرٹ زمرمین کی کتاب میں ملتا ہے ہربارٹ کی زندگی کا آخری حصہ مخصوص دلچسپیوں سے خالی ہے وہ ایک خاموش اور قدامت پسند شخص تھا اور اپنی تمام قوتیں مطالعہ اور درس و تدریس میں اور تعلیمی امور کی ترقی اور اصلاح میں صرف کرتا تھا کئی سال تک گوٹنگن میں کام کرنے کے بعد وہ کونگزبرگ میں کانٹ کی معلمی کی کرسی پر متمکن ہو گیا اس عہدے پر بھی وہ کئی سال تک رہا لیکن عمر کے آخری سال اس نے گوٹنگن میں گذارے اور وہیں پر ۱۸۴۱ء میں وفات پائی۔ ہربارٹ ۱۸۰۶ء ہی میں دو اہم تصانیف میں اپنے خیالات کو بیان کر چکا تھا

(Hauptpunkte der Metaphysik und Allgemeine praktische Philosophie) اس کی تحقیقات کچھ مابعد الطبیعیات کے مسائل کی نسبت تھی (جس کے اندر اس کے نزدیک نظریۂ علم مسئلہ وجود اور کونیات داخل ہیں) اور کچھ نفسیات اور اخلاقیات کی نسبت۔ اپنی تمہید فلسفہ (Einleitung in die Philosophie 1813) میں اس نے نہایت اعلیٰ درجے کے ہدایات ان لوگوں کے لئے لکھے ہیں جو کسی خاص نظام کے پابند ہوئے کے بغیر فلسفیانہ تفکر میں مشغول ہونا چاہتے ہیں۔ اگرچہ ہربارٹ کے اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اس کے اندر جابجا ملتے ہیں لیکن بحیثیت مجموعی اس کتاب کے اندر فلسفۂ انتقاد کی روح جاری وساری معلوم ہوتی ہے جو درحقیقت روح سعی طلب ہے۔ (Lehrbuch zur Psychologie 1816) (نصاب نفسیات) میں وہ مستقبل کی نفسیات کے عناصر کو شرح وبسط سے پیش کرتا ہے اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہربارٹ نفسیات پر اپنی تصنیف عظیم (Psychologie als Wissenschaft, neugegrundet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik) لکھ چکا تھا اگرچہ وہ ۲۵-۱۸۲۴ تک شائع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایک اور کتاب میں مسائل علم و وجود پر بحث کی۔

ہم تجربے سے شروع کرتے ہیں اور لازماً تجربے ہی سے شروع کرنا پڑتا ہے لیکن ہربارٹ کہتا ہے کہ تجربہ ہم کو کوئی بلا واسطہ علم نہیں دیتا۔ تجربہ خود علم نہیں بلکہ اس وقت علم بنتا ہے جب کہ اس کی صورت بندی کی جائے تجربے کی جابر قوت وہ نقطۂ آغاز ہے جس سے اور پیچھے ہٹنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہوتا لیکن اگر ہم پیچھے نہیں ہٹ سکتے تو آگے ضرور بڑھ سکتے ہیں۔ آگے بڑھنا ہمارے لئے لازمی ہوتا ہے کیونکہ جن محسوسات کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے وہ غیر متشکل مجموعے کی صورت میں نہیں ہوتے بلکہ ایسی صورتوں اور سلسلوں میں مرتب ہوتے ہیں جو فکر کے لئے حصول طلب مقاصد پیش کرتے ہیں جب تک کہ یہ مقاصد حاصل نہ ہو جائیں فکر کو تسکین

حاصل نہیں ہوتی۔ تجربی مواد کو صحیح منطق کے تقاضوں کے مطابق بنانا بہت صبر طلب کام ہے لیکن جہاں تک ہم اپنی تعمیر تجربہ کی بنیاد قائم کر رہے ہیں اور ہوائی قلعے تعمیر نہیں کر رہے ہماری بنیاد مستحکم ہے اس زمانے کو ان لوگوں نے خراب کیا ہے جنھوں نے قطعی طور پر یہ اصول قائم کر دیا کہ ایک واحد اصل ہے اور ایک واحد طریق۔ اسی خیال نے تمام علوم کو خراب کیا ہے اور فلسفے کی طرف سے بہت سے لوگوں میں جھجک پیدا کر دی ہے اس جھجک کا یہی علاج ہے کہ باقاعدہ تحقیقات کی جائے۔

ہر احساس میں ایک خاص ایسا عنصر ہوتا ہے جو ہمارے اختیار کا نہیں ہوتا جسے ہم ایک مطلق ایجاب کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ محسوسات اشیاء کی نقلیں ہوتے ہیں یا ان سے ہم کو اشیاء کا براہ راست علم حاصل ہوتا ہے ہم کو اعیان اشیا کا کبھی علم نہیں ہو سکتا یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کو کوئی ادعائیت رد نہیں کر سکتی لیکن ہم جانتے ہیں کہ اشیاء کا وجود ہے کیونکہ احساس میں ان کا اثبات ہوتا ہے احساس میں جو کچھ آتا ہے اگر ہم اس کو مظہر یا شہود بھی کہیں تو بھی یہ شہود یا نمود بغیر وجود کے متصور نہیں ہو سکتا اسی لئے ہم کو یہ قضیہ قائم کرنا چاہیے کہ ہر نمود متضمن ہے کسی وجود کو۔ ہر مخصوص احساس ایک مخصوص وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ہربارٹ کہتا ہے کہ یہ تمام مابعد الطبیعیات کا اساسی اصول ہے جیسے ایلیاییوں نے قائم کیا تھا کہ وجود مطلقاً بسیط ہے کیونکہ اگر اس کے اندر داخلی تناقضات فرض کیے جائیں تو فکر کے لئے ایک مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ تناقض سے عینیت منسوخ ہو جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود متعدد نہیں ہو سکتے ہر مخصوص وجود ایک مخصوص اثبات ہے۔ مختلف وجودوں کے باہمی تعلق کا سوال فکر کا کام ہے جو مقابلہ کرتا اور ترکیب دیتا ہے خود ہستیوں کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔

جب تجربہ ہمارے سامنے تکون و تغیر کو پیش کرتا ہے تو یہ ایک ایسا شہود ہے جس کو ہم بجنسہ قبول نہیں کر سکتے ہمارا کام یہ ہے کہ اسی کی تہ میں جو

حقیقی وجود ہے اس کو دریافت کریں۔ یہ مسئلہ ہربارٹ کے ذہن میں پہلے نشٹے کے انا کے سلسلہ میں آیا کہ اس کے اندر مسلسل فعلیتِ ذات ہے۔ اس کے بعد اس نے محسوس کیا کہ نہ صرف انا میں بلکہ ہر تغیر میں یہی سوال پنہاں ہے اسی لئے اس نے نشٹے کو ہراقلیتوس کے مماثل قرار دیا۔ نشٹے نے کہا کہ "انا اپنا اثبات کرتا ہے" اور ہراقلیتوس نے کہا کہ "ہر شے تغیر میں ہے" یہ دونوں مقولے تجربے پر مبنی ہیں ایک باطنی تجربے پر اور دوسرا خارجی تجربے پر۔ لیکن ہربارٹ ان دونوں کو قطعی قرار نہیں دیتا۔ وہ ایک تیسرا مسئلہ پیش کرتا ہے جسے وہ مسئلۂ عرضیت (Inherence) کہتا ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد صفات کیسے ہو سکتے ہیں۔ انا کا تصور بھی اسی عنوان کے تحت میں آجاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت بھی یہی تصور کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر ایک داخلی کثرت ہے موجودہ اشیاء کی کثرت Reals کو فرض کرنے کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم تغیر اور اشیا کے تعددِ صفات کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں ہربارٹ کے نزدیک توجیہ کے معنی تناقضات کو رفع کرنا ہے۔ ہر شے ہے جو وہ ہے۔ اسی لئے جب تجربہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے میں کسی نئی صفت کا ظہور ہوا ہے تو ہم کو اس کی توجیہ کے لئے اس شے سے باہر جانا پڑے گا اور ایک یا زیادہ اور ہستیوں کو فرض کرنا پڑے گا جن کے ساتھ ہمارا ادراک اس شے کی نسبت قائم کر سکے۔ وجود الف کے پہلے اور دوسرے ظہور میں فرق اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ ہم اب وجود الف کو وجود ب سے ملا کر سوچ رہے ہیں ورا صل الف میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی فقط وجود ب کے ساتھ ہمارے ذہن میں الف کی نسبت قائم ہو گئی ہے الف الآن کما کان موجود ہے گو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدل گیا ہے۔ ہربارٹ کے نزدیک اصولِ تعلیل کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شے عمل کرنے کی وجہ سے بدل نہیں جاتی۔ علت و معلول کی نسبت زمانے سے ماورئے ہے۔ عمل جو تغیر کا نام ہے اس لئے وقوع پذیر ہوتا ہے کہ ہم ایک شے کی دوسری شے سے کوئی نسبت قائم کر لیتے ہیں اور جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی

شئے کے بہت سے صفات ہیں تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم ایک شئے کی بہت سی اشیاء کے ساتھ اضافت قائم کرتے ہیں' ب کے ساتھ ملنے سے الف اور معلوم ہوتا ہے اور ج د وغیرہ کے ساتھ ملنے سے اور' ایک ہی شئے روشنی اور اندھیرے میں مختلف معلوم ہوتی ہے اور کان اور آنکھ کو الگ الگ طرح محسوس ہوتی رہے ۔ تناقضات کو رفع کرنے کے لئے ہربارٹ نے جو طریق استدلال اختیار کیا اس کا نام اس نے طریق اضافات (Method of relation) رکھا۔ تجربے سے ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ کسی شئے کا حقیقی وجود نہیں ہوتا بلکہ حقیقی وجودوں کے باہمی اضافات ہوتے ہیں خود ان وجودوں کے لئے یہ اضافات غیر ضروری اور عارضی ہوتے ہیں ۔ الف اس سے بے نیاز ہے کہ ہم اس کا مقابلہ ب سے کریں یا ج سے ۔ ہمارا نسبت قائم کرنا یا مقابلہ کرنا ایک عارضی اور حادث نقطۂ نظر ہے ۔

اگرچہ ہربارٹ نے کانٹ کے خلاف یہ کوشش کی کہ مظاہر سے اعیان اشیاء کا انتاج کیا جائے لیکن وہ بھی دراصل اسی نتیجے پر پہنچا کہ مظاہر اور اعیان میں بہت بڑا تضاد ہے ۔ اپنی کتاب نفسیات بحیثیت علم (Psychologie als Wissenschft) میں ہربارٹ کہتا ہے کہ شہود وجود کی لازمی صفت نہیں اور عالم حسی کی ہر صحیح توجیہ میں شہود کو وجود کے لئے محض حادث قرار دینا پڑے گا ۔ شہود اور وجود کی ماہیت بالکل الگ الگ ہے اصل حقیقت میں تکون اور تغیر نہیں وہ نہ گھٹتی ہے نہ بڑھتی ہے اور پوری طرح قانون عینیت کے تابع ہے ۔ وہ ہے جو کچھ ہے اور اس کو کسی ترقی کی ضرورت نہیں ۔ ہستیوں کی ایک کثرت موجود ہے اسی لئے ہم کو جو ترکیب اور مقابلے پر مجبور ہیں صفات متغیر اور مرکب معلوم ہوتے ہیں ۔ ہر مخصوص وجود تمام دیگر وجودوں سے آزاد ہوتا ہے ۔ ہربارٹ کی تمام کوشش کے خلاصے کو دو قضیوں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) عالم وجود میں واقعات یا حوادث نہیں ہوتے (۲) وجود میں کسی قسم کا تسلسل نہیں ۔

یہ ظاہر ہے کہ ہربارٹ ہستیوں کے تناقض کو رفع کرتے ہوئے تمام متناقضات کو ہمارے تصورات و افکار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اگر ہستیوں کے عالم میں کوئی واقع نہیں ہوتا تو ہمارے افکار میں سب کچھ ہوتا ہے جہاں متناقضات پیدا ہوتے اور رفع ہوتے ہیں۔ ہربارٹ نے خود اس اضطراب کو محسوس اور بیان کیا ہے جو مسائل کے حل طلب ہو نے سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ باطنی حوادث محض نمود ہیں چونکہ ہربارٹ کی نفسیات کی بنا نہ صرف تجربے پر تھی بلکہ مابعدالطبیعیات پر بھی اس لئے یہ نتیجہ لازمی تھا بایں ہمہ ہربارٹ کو انتہا درجے کا موجودی (Realist) سمجھنا ایک غلطی ہوگی۔ اس کے نزدیک ہستیوں کی اصل ماہیت کی نسبت ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا اس لئے ہم یہ نہیں جان سکتے کہ وہ مادی ہیں یا روحی۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہربارٹ کی تغیر ناپذیر ہستیاں بہ نسبتِ ارواح مادیت کے ذرات کے زیادہ قریب ہیں مزید براں مابعدالطبیعیاتی تصوریت کے خلاف ہربارٹ خود کہتا ہے کہ ہستیوں کی اصلی ماہیت کے تعین میں باطنی تجربے کو خارجی تجربے پر کوئی خاص تفوق حاصل نہیں۔ بایں ہمہ وہ ذہنی مظاہر کی تمثیلات استعمال کرتا ہے۔ مثلاً وہ اعیان کی عینیت کے تحفظ کی نسبت ذکر کرتے ہوئے تحفظ ذات کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن تحفظِ ذات وہیں ہو سکتا ہے جہاں کوئی ہستی دوسری ہستی کی مزاحمت محسوس کرے اور اس پر غالب آ کر اپنی ذات کو بچائے۔ بالفاظ دیگر کوئی کام اور مقصد اس کے سامنے ہو گر یہ سب چیزیں حوادث اور واقعات ہیں تحفظِ ذات وجود مطلق نہیں بلکہ فعلیت ہے۔ اعیان کا تحفظِ ذات خاص طور پر ان ہستیوں میں نمایاں ہوتا ہے جن کی طرف ہم قوت اور زندگی منسوب کرتے ہیں اور جو احساسات کی صورت میں ہمارے اندر شعور اختیار کرتی ہیں۔ ہربارٹ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ تحفظِ ذات کی ایک ہی مثال تک ہماری رسائی ہے اور وہ ہمارے اپنے احساسات ہیں۔ سو یہ امر بالکل صاف ہے اور اس کے نہایت ذہین شاگرد

درویشش (Dröbisch) نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ ہربارٹ اپنے رنگ میں اعیان کو ہماری نفسی کیفیتوں کی مماثلت سے تصور کرتا ہے لیکن مفصلۂ ذیل متناقضات اس کے نظام میں باقی رہ جاتے ہیں (۱) ہمیں نمود سے وجود کا استاج کرنا پڑتا ہے حالانکہ نمود وجود کے لیئے عارضی اور حادث ہے (۲) عین شئے غیر متغیر ہے لیکن تحفظ ذات میں کوشاں بھی ہے۔

اس کی مابعدالطبیعیات اور اس کی نفسیات میں جو تناقض پیدا ہوتا ہے ہربارٹ اس کو اس بنا پر برطرف کر دیتا ہے کہ مابعدالطبیعیات کو جو ہمارے تجربے کے تصورات کی جانچ کرتی ہے نفسیات کی بھی اساس بننا چاہیئے۔ نفسیات کو اپنی تعمیر مابعدالطبیعیات اور تجربہ دونوں پر قائم کرنی ہے اور اُنا کا مسئلۂ عرضیت و تغیر کے مسائل کی ایک مخصوص صورت ہے اس لیئے انھیں مسائل کے ساتھ یہ بھی حل ہو جاتا ہے۔ روح بھی دیگر اعیان کی طرح ایک عین (Real) ہے اور اس کے افکار و احساسات اس کے تحفظ ذات کے اظہارات ہیں جب ایک روح کو دوسری روح کے مقابلے میں اپنی ذات کو قائم کرنا پڑتا ہے تو احساس پیدا ہوتا ہے۔ ہربارٹ کا فلسفہ بھی روحیت ہی پر ختم ہوتا ہے جو کار یلیز کی شکل سے صرف اسی لحاظ میں مختلف ہے کہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ جن ہستیوں کے درمیان تعامل واقع ہوتا ہے وہ اپنی نوع میں ایک دوسری سے مختلف نہیں۔

ایک نفسی عین کو فرض کرنے کی ضرورت اس لیئے پیدا ہوتی ہے کہ ہمارے تصورات ہمیشہ باہم وابستہ ہوتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل ہوتا ہے۔ جب ان کا تعلق بہت قریبی ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں بسا اوقات وہ مختلف الانواع ہونے کی صورت میں خاص خاص گروہوں میں یکجا ہو جاتے ہیں بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں مثلاً جب وہ ہم جنس ہونے کے باوجود ایک دوسرے میں مدغم نہ ہو سکیں۔ یہ امر واقعہ کہ وہ ایک دوسرے پر عمل کیئے بغیر الگ الگ نہیں رہ سکتے یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ کسی ایک ہی

ہستی کے تحفظِ ذات کے مختلف اظہارات ہیں۔ ان کے اندر ایک واحد فعلیت بنانے کا مستقل میلان پایا جاتا ہے۔ تجاذب اور باہم آویختگی سے ایک مجموعی قوت پیدا ہوتی ہے جس کو ہم اپنا انا کہتے ہیں (جو کوئی اصل نہیں ہے بلکہ نتیجہ ہے) اور جس سے یہ متعین ہوتا ہے کہ ہم مستقبل میں کیا قبول کریں گے اور کیا رد۔ نفسی وجود صرف انھیں افکار کا ہوسکتا ہے جو غالب گروہِ تصورات کے ساتھ مل کر ایک ہوسکیں (Apperception) کسی شخصیت کی سیرت کا تعین اسی حکمران گروہ تصورات سے ہوتا ہے۔

ہربارٹ کی نفسیات کی خاص اہمیت یہ ہے کہ وہ جزئیات یعنی احساسات وافکار کو تمام نفسی مظاہر کی بنا قرار دیتا ہے۔ ایسا کرنے میں وہ وہی راہ اختیار کرتا ہے جو ہیوم اور ہارٹلے نے اختیار کی تھی اور جس کو ہربارٹ کی نفسیات کے کچھ سال بعد پھر انگلستان میں جیمز مل نے اختیار کیا ہربارٹ اس نفسیاتی میلان کا ایک نہایت سربرآوردہ نمائندہ ہے جس کی رو سے متعدد عناصر نفسی حیاتِ نفسی کی اساس ہیں اور وحدتِ شعور ان کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ انگریز جسے ائتلاف یا تلازم کہتے ہیں (Association) اسے ہربارٹ تجاذب یعنی تلازم بالتشابہ اور تلازم بالقران کہتا ہے۔ ہمیں ہمیشہ اس کا شکر گذار ہونا چاہیئے کہ اس نے نفسی ملکات (Faculties) کو جو ابھی کانٹ میں بھی باقی تھے چھوڑ کر بسیط عناصر کو اختیار کیا اور اس امر کا تقاضا کیا کہ نفسی مظاہر کی توجیہ ان عناصر کے باہمی تعامل کے معین قوانین سے ہونی چاہیئے۔ نفسیات کو اس کی اور اس کے اسکول کی تصنیفوں سے بہت فائدہ پہنچا ہے لیکن ایک جوہر روح کو فرض کرلینا اس نظریہ سے بالکل متناقض معلوم ہوتا ہے اور اس کے افکار میں یہ تضاد باعث تعجب ہے۔ اگر اپنی نفسیات کی بنا مابعدالطبیعیات پر رکھنے کی بجائے وہ محض تجربے پر اس کی تعمیر قائم کرتا تو اس تجربی امر میں کہ شعور کے اندر کوئی غیر مربوط کثرت نہیں ہے اس کو شعوری زندگی کی ایک اساسی کیفیت معلوم ہو جاتی اس کو پھر بالتفصیل یہ بتانا پڑتا کہ کس طرح یہ

اساسی خصوصیت (یعنی شعور بحیثیت ایک ترکیبی فعلیت کے) نفسیاتی قوانین میں منکشف ہوتی ہے لیکن وہ نفسیاتی اجزائیت میں پھنس کر رہ گیا اور تجربے کے خلاف یہ نظریہ قائم کیا کہ ہر تصور میں ابداً قائم رہنے کا میلان ہے اس میں دوسری خامی یہ ہے کہ جن عناصر کے تعامل سے وہ شعور کے اندر ہر شے کی توجیہ کرنا چاہتا ہے وہ محض وقوفی عناصر ہیں تاثر اور ارادہ اس کے نزدیک تصورات کے باہمی اضافات کی پیداوار ہیں۔ تاثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک تصور دوسرے تصورات کی طرف سے تنگی محسوس کرتا ہے اور آزادانہ حرکت نہیں کرسکتا۔ خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ایک تصور مزاحمتوں کے مقابلے میں غالب آتا جاتا ہے اور دوسرے تصورات کو کہیں ابھار کر اور کہیں دبا کر اپنے مطابق کرتا جاتا ہے۔ نفسیاتی مشاہدہ ہربارٹ کے اس نظریہ کی تائید نہیں کرتا کہ علم کے مقابلے میں تاثر اور ارادہ ثانوی چیزیں ہیں۔

ہربارٹ کی یہ خواہش تھی کہ کثرت کو بنیادِ شعور قرار دے کر نفسیات کو ایک ارتقائی علم بنادے اس نے وحدتِ شعور کو محض ایک پیداوار قرار دیا اور تاثر وارادہ کو تصورات کی کشمکش کا نتیجہ بتایا۔ اس کی نفسیات کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نفسیات کو تجربہ اور مابعدالطبیعیات کے علاوہ ریاضیات پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ وہ اس وجہ سے اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تصورات کی وضاحت میں کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے یا بقول اس کے وہ ابھرتے اور ڈوبتے رہتے ہیں اور یہ اتار چڑھاؤ ان کی باہمی نسبت سے ظہور میں آتا ہے وہ اپنی ریاضیاتی نفسیات میں تصورات کی باہمی مزاحمت کے قوانین کو متعین کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ شعور کے اندر تصورات کی قوت کو طبیعی قوتوں کی طرح مکانی حرکت کے ذریعے سے ناپ نہیں سکتے۔ تصورات کا صعود ونزول محض ایک استعارہ ہے۔

نفسی میکانیت کی پیمائش کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے کسی ایسے معیار

کی عدم موجودگی میں ہربارٹ اس اساسی اصول سے ابتدا کرتا ہے کہ کسی ایک لمحہ میں شعور کے اندر باہمی مزاحمت کے بعد تصورات کی مجموعی قوت اقل قلیل ہوتی ہے کیونکہ تمام تصورات اپنے آپ کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا ریاضیاتی تعین ہونا چاہیے کہ یہ اقل قلیل مزاحمت بیک وقت کو شاں تصورات میں کس طرح تقسیم ہونی چاہیے اس سمت تحقیق کی دلچسپی کے باوجود ہربارٹ کو یہ کامیابی نہ ہوئی کہ وہ اس طرح سے حاصل کردہ نتائج کو مطالعۂ باطن سے حاصل کردہ واقعات کے مطابق بنا سکے۔ اس کا اساسی اصول بھی صحیح نہیں اس کی صحت کا دارومدار اس مفروضہ پر ہے کہ تصورات آزاد قوتیں ہیں لیکن شعوری زندگی اگر ایک ترکیبی فعلیت پر مشتمل ہے تو اس کے اندر کسی جزئی عنصر کی کوئی آزادانہ قوت نہیں ہو سکتی۔ شعور کے اندر کسی ایک عنصر کے قیام و قوت کا مدار اپنی ذاتی قوت پر نہیں بلکہ اس مجموعی قوت پر ہے جو شعور اپنی ترکیبی فعلیت میں اس کو بخش سکے۔ ترکیب جس قدر قوی ہو اسی قدر متخاصم تصورات کو وہ اپنی وحدت کے اندر داخل کر سکتی ہے اس کی وجہ ایک حد تک تو یہ ہے کہ فقط تصورات ہی شعور کے عناصر نہیں کسی کیفیتِ تاثر کی وجہ سے ایک تصور کو زیادہ قوت حاصل ہو سکتی ہے بہ نسبت اس کے جو اس کو اس تاثر کے بغیر محض تصورات کے باہمی تعلق سے حاصل ہو سکتی۔ انھیں خامیوں کی وجہ سے ہربارٹ کے اسکول نے اس کی ریاضیاتی نفسیات کو عملاً ترک کر دیا ہے یا کم از کم اس کو کوئی ترقی نہیں دی۔ اگرچہ ہربارٹ کی یہ کوشش غلط تھی لیکن اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ کتنی قوت سے طلب صداقت کرتا تھا اور اس کو کس قدر راسخ اعتقاد تھا کہ مطابقتِ قانون روحی عالم کا بھی ایسا ہی خاصہ ہے جیسا کہ مادی عالم کا۔

ہربارٹ کے نزدیک کوئی اصول علم ایسا نہیں جس کے اندر توجیہ وجود اور ثبوتِ قیمت یکجا ہو سکیں اس لیے علم تثمین (Science of evaluation) کو علم حقیقت اشیاء سے بالکل الگ رکھنا چاہیے [علم تثمین کو وہ وسیع ترین معنوں

میں جمالیات (Asthetics.) کہتا ہے] نظر اور عمل کی تفریق میں ہربارٹ سے کے اندر پیچھے کانٹ کا رنگ نمودار ہوتا ہے یہاں پر بھی وہ رومینٹک فلسفہ پر حملہ کرتا ہے جو اپنے اصول وحدت کو توجیہ وجود اور معیار تثمین کا جامع سمجھتا تھا۔ ان دونوں کی تفریق ہربارٹ کے لیے اس لئے اور بھی ضروری تھی کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ نظری علوم کا مدار فقط اس مفروضے پر ہے کہ اعیان ثابتہ (Reals) ایک دوسرے سے بے تعلق موجود ہیں لیکن اس کے برخلاف قضایائے تثمین میں حقیقی وجودوں سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان کی باہمی نسبتوں سے۔ جب ہم کسی چیز کو خوبصورت یا بدصورت یا قابل تعریف یا شرمناک کہتے ہیں تو ہم یا اشیاء کے صفات کی باہمی نسبتوں پر غور کرتے ہوتے ہیں یا ایک ہی شخص کے مختلف میلانات کے باہمی تعلق پر یا مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبت پر۔ اخلاقی حکم عام جمالی حکم سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ محض شئے ثمین پر نہیں بلکہ کسی شخصیت کی علے الاطلاق قیمت پر لگایا جاتا ہے۔

اگر تصوراتِ تجربہ کو گہری تنقیدی نظر سے دیکھنا ضروری ہے تو تصورات تثمین خصوصاً اخلاقی قیمت کی جانچ کا کام اس سے کم اہم نہیں ہم اکثر بغیر جانے بوجھے تثمینی حکم لگاتے ہیں اس سے غلط تلازمات پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دوسری چیزیں اس میں خلط ملط ہو جاتی ہیں اس بات کو دریافت کرنے کے لئے کہ وہ کونسے عملی تصورات ہیں جو ہماری رہنمائی کرتے ہیں ہمیں ان سادہ اساسی نسبتوں پر روشنی ڈالنی چاہیئے جو ہماری تثمین میں مضمر ہوتی ہیں جب کبھی ہم کسی شخص کے اعتقادات اور اس کے اعمال کے توافق یا عدم توافق پر کوئی واضح حکم لگاتے ہیں یا مختلف انسانوں کی مساعی پر جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق ہے کوئی فتوے دیتے ہیں تو کوئی عملی تصور بطورِ معیار ہماری نظروں کے سامنے ہوتا ہے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ایک عقیدہ رکھتا ہے لیکن عمل کرتے ہوئے اس کا ارادہ کوئی دوسری راہ اختیار کرلیتا ہے۔ عقیدہ و عمل کی اس قسم کی نسبت کو ہم باطنی آزادی کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یا ہوسکتا ہے کہ ایک شخص میں اپنے معتقدات کے مطابق عمل

کرنے کے لیئے کافی قوت نہیں پاؤں کا عقیدہ ہی ابھی دھندلا سا ہے اس قسم کی حالت کو ہم تصور کمال کی روشنی میں ذلیل خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں پر حکم لگاتے ہوئے ہمارے احکام میں صواب عدل اور احسان کے تصورات مضمر ہوتے ہیں۔ ان احکام میں اسی وقت یقین اور کلی صحت ہوسکتی ہے جب کہ اشیاء منسوبہ کی نسبتیں خالص اور واضح ہوں اور تمام متضاد اغراض ان سے خارج ہوں عملی تصورات سے تیقن کا تعین اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ انفرادی اور اجتماعی ترقی ایک حد تک پہنچ چکی ہو یہ تصورات روح کے اندر اسی وقت ایک قوت بن سکتے ہیں جب کہ وہ قوی گروہ تصورات کے ساتھ وابستہ ہوں۔ کانٹ کا حکم اطلاقی سابقہ ترقی کی شہادت دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ عملی تصورات طبیعت کے اندر ہمیشہ ایک زبردست جبر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو شخص ان تصورات کو قائم کر سکتا اور ان کو اپنی روح کے اندر زندہ رکھ سکتا ہے وہ محسوس کر سکتا ہے کہ ان کی حکومت میں کس قدر نرمی پائی جاتی ہے۔

اخلاقی امور میں ہر بارٹ اٹھارھویں صدی کے انگریزی مفکرین خصوصاً ''ٹوم سمتھ'' سے بہت متاثر تھا جس کا ''غیر جانبدار شاہد'' کا نظریہ ہربارٹ کے خیالات کے مطابق تھا لیکن اس کا خیال تھا کہ اخلاقی احکام کی کوئی گہری نفسیاتی توجیہ ضروری نہیں اور تمام تیقن سے وہ عملی مقصد کو خارج کر دینا چاہتا ہے۔ انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ وہ موسیقی کی طرح کرنا چاہتا ہے۔ اس کی اخلاقیات جمالیاتی ہے اور وہ کہیں پر اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام جب خالص اور اعلیٰ ہوتے ہیں تو وہ ایک ارادے سے سرزد ہوتے ہیں اور کوئی عملی غرض یا مقصد ان کی بنا ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ہربارٹ کی اخلاقیات کی یہ ایک خوبی ہے کہ اس میں ارادے کی نہایت اہم نسبتوں کا بیان اور ان کی تحلیل پائی جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ دینیات کے مقابلے میں اس نے اخلاقیات کے استقلال

کی حمایت کی ۔ یہ بات اس وجہ سے اور زیادہ قابل توجہ ہے کہ ہربارٹ سیاست اور مذہب کے معاملے میں قدامت پسند تھا ۔ اعتقاد کے معاملے میں وہ پروٹسٹنٹ کلیسا کا رکن رہا ۔ اپنے دینیاتی فلسفۂ مذہب کے باوجود وہ بڑے زور سے کہتا ہے کہ خدا کا تصور انسان کی نفسیات اور اخلاقیات پر ڈھالا گیا ہے اس لئے خدا کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اخلاقی تصورات کو پاکیزہ اور خارجی محرکات سے آزاد رکھا جائے ۔ ہربارٹ کا نظری فلسفہ اس کی دینیات سے بالکل بے تعلق ہے اس لئے اس کے فلسفۂ مذہب کا اس کے دوسرے خیالات سے کوئی قریبی تعلق معلوم نہیں ہوتا ۔ اس کے نفسیاتی نظریات کا تھوڑا سا اثر اسکے فلسفۂ مذہب پر اس امر پر زور دینے سے مترشح ہوتا ہے کہ مذہبی تصورات کی صورت اور معنی اس قسم کے ہونے چاہئیں کہ وہ انسانوں کے نفوس پر حاوی ہو سکیں اور ایک وسیع و غالب گروہ تصورات قائم کر سکیں ۔

فریڈرش اڈوارڈ بینکے

(Friedrich Edward Beneke)

ہربارٹ کے نام ۲۲ مئی ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں بینکے لکھتا ہے ،

"ایک دوسرے سے الگ آزادانہ طور پر ہم دونوں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگر نفسیات ان مسائل کو حل کرنا چاہتی ہے جو اب پیدا ہو گئے ہیں تو اس میں کامل اصلاحی تغیر ہونا چاہیئے "۔ لیکن یہ دو مفکر اس امر میں متفق نہیں تھے کہ نفسیات کو کیا کرنا چاہیئے ۔ دونوں اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسیات کا یہ خاص کام ہونا چاہیئے کہ کانٹ اور اس کے بعد فریس جن کو صور کہتے ہیں ان کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ نفسی اعمال کا نتیجہ ہیں اور ذہن میں پہلے سے موجود نہیں ہوتے ۔ بینکے ہربارٹ سے بھی زیادہ ان کو ذہنی پیداوار خیال کرتا ہے جن کے مآخذ اور ارتقا کی توجیہ نفسیاتی قوانین کے مطابق ہونی چاہئے ۔

لیکن فرق یہ ہے کہ ہربارٹ نفسیات کی بنیاد تجربہ اور مابعدالطبیعیات دونوں پر رکھنا چاہتا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت وجود کی تحقیق کو نفسیاتی تحقیق پر مقدم رکھتا تھا لیکن بینکے کہتا ہے کہ نفسیات تمام فلسفے کی بنیاد ہے کیونکہ تمام دیگر فلسفیانہ علوم کے تصورات نفسی پیداوار ہیں جو نفسیات کو وہ ایک تجربی علم قرار دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفے کا کام ایک نظریۂ کائنات قائم کرنا ہے لیکن اس کا قریبی معروض حیاتِ شعور ہے کیونکہ سب سے زیادہ ہمیں اسی سے دلچسپی ہے اور وجود کا یہی ایک پہلو ہے جس کو ہم بلاواسطہ جانتے ہیں کیونکہ مادی پہلو ہم کو فقط شعور کے واسطے سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں بلند ترین مسائل پر بحث کرنے سے پہلے نفس انسانی کی قوتوں کا تنقیدی امتحان لازمی ہے۔ تجربی نفسیات کو تمام فلسفے کی بنیاد قرار دینے میں بینکے انگریزی سکول سے مشابہت رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں لاک کا پیرو ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ فقط جرمنی ہی میں لوگ اس سے ناواقف ہیں کہ نفسیات اور اس کے ساتھ تمام فلسفہ تجربے پر مبنی ہے اسی لئے ہم دوسری قوموں سے جو بیکن لاک اور ہیوم سے سیکھنے پر آمادہ رہی ہیں فلسفے میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ کانٹ بھی تجربی طریقے پر قائم نہیں رہتا اور جونہی وہ تنقید سے ترکیب وتعمیر کی طرف بڑھتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے۔ اس کے متخیل تابعین نے اپنی قابلیتوں کے باوجود فلسفے کو نقصان ہی پہنچایا ہے ان لوگوں کی ہمت افزائی اس لئے ہوئی کہ کانٹ نے جو جوش اور شوق پیدا کر دیا تھا وہ اُن کے کام آیا۔ یہ تمام تخیلی دورِ تاریخ تمدن کا ایک مظہر ہے ان بلند نظامات کے لئے تردید کی نہیں بلکہ تاریخی توجیہ کی ضرورت ہے۔

جب بینکے نے فلسفے کی نسبت عام طور پر اور اپنے معاصرانہ فلسفے کی نسبت خاص طور پر یہ خیالات ظاہر کئے تو وہ اپنی ابتدائی جنگیں لڑ چکا تھا اور اپنی نہایت اہم تصانیف شائع کر چکا تھا۔ اپنی طالبعلمی کے زمانے میں وہ زیادہ تر فریز اور شلائر ماخر سے متاثر تھا اس کے خیالات کی

صورت پذیری میں کسی قدر یعقوبی کا بھی حصہ تھا کیونکہ اس نے بلا واسطہ مشاہدہ کی اہمیت پر زور دیا تھا لیکن یعقوبی کا تحلیل اور ثبوت سے گریز کرنا اس کو بُرا معلوم ہوتا تھا۔ بائیس برس کی عمر میں اصلاح فلسفہ کی ایک تجویز اس کے ذہن میں آئی اس کا خیال تھا کہ فلسفہ پیچیدہ تخیلات میں مبتلا ہو گیا ہے اور اس بیماری سے اس کو نجات ملنی چاہیئے اسی سال ۱۸۲۰ء میں وہ جامعۂ برلن میں شریک ہو گیا۔ چند چھوٹے چھوٹے رسالوں میں اس نے مقصد نفسیات اور اس کے طریق تحقیق پر بحث کی اور یونیورسٹی میں ابتدائی معلم کی حیثیت سے اس نے کچھ درس بھی دئے جن میں بہت سے لوگ شریک ہوتے تھے۔ طبیعیات اطوار (Physik der Sitten 1820) کے شائع ہونے کے بعد جو کانٹ کی ما بعد الطبیعیات اطوار (Metaphysik der Sitten) کے مقابلے میں لکھی گئی تھی، اس کا نام معلموں کی فہرست میں سے کاٹ دیا گیا اور کئی بار کوشش کرنے کے باوجود ارباب حل و عقد نے اس کو اس کارروائی کی کوئی وجہ نہ بتائی۔ امیر جامعہ نے جو ہیگل کا ایک مربی تھا اس سے فقط اتنا کہا کہ جو فلسفہ ہر شے کو کسی اصل مطلق سے اخذ نہیں کرتا وہ فلسفہ کہلانے کا مستحق نہیں۔ بینکے کو خود یہ یقین تھا کہ ہیگل کو یہ برا معلوم ہوتا ہے کہ فریس اور شلائرماخر کا شاگرد جامعہ میں معلم ہو اس لئے اس نے اس کے خلاف سازش کی ہے اور اس کی برطرفی اسی کے اشارے سے عمل میں آئی ہے۔ شاید بینکے کی کتاب کے عنوان سے یہ معلوم ہوا ہو کہ وہ مادیت کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ لفظ (Physik) 'طبیعیات' کے استعمال سے اس کی مراد فقط یہ تھی کہ ایک فطری اور تجربی اساس قائم کی جائے۔ تاریخ اخلاقیات میں یہ کتاب بہت اہم ہے کیونکہ یہ اس نظریہ کی حمایت کرتی ہے کہ اخلاقیات کو نفسیاتی بنیاد پر قائم ہونا چاہیئے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ اخلاقیاتی احکام کا ماخذ یہ ہے کہ انسان اس پر غور کرتا ہے کہ کس طرح انسانی اعمال خواہ وہ ہمارے ہوں خواہ دوسروں کے مختلف تاثرات کی تحریک کا باعث ہوتے ہیں۔ بینکے اخلاقی احکام کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ شلائرماخر

ایمانی معتقدات کو، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس امر میں وہ شلائر ماخر کے خطبات سے متاثر ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یعقوبی کی پیروی میں اور کانٹ کے مطلق اور کلی اخلاقی حکم کے برخلاف بینیکے انفرادی حالتوں میں خطا و ثواب کی نسبت جزئی اور انفرادی فیصلوں کا قائل ہے۔ اس کے وہ پیشرو جو کانٹ کے پیرو تھے اخلاقی قیمت کو نتائج اعمال سے بالاتر سمجھتے تھے اور اخلاقیات کو زیادہ تر نفسی خیال کرتے تھے لیکن بینیکے بڑے زور سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ اخلاقی احکام اور اعمال کی قدر و قیمت کا تعین فقط اسی طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ زندہ ہستیوں کی مسرت اور اندوہ پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے۔ اور اخلاقی حکم قانونی حکم سے اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ اخلاقی حکم میں اولاً یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس قسم کا انداز طبیعت ایک عمل کا محرک ہوا۔ اگرچہ بینیکے نے اپنی حمایت اور مخالفوں کے جواب میں بہت معقول باتیں شائع کیں لیکن جامعۂ برلن میں اس کو درس دینے کی ممانعت ہو گئی۔ اس کے بعد چند سالوں تک وہ گوٹنگن میں کام کرتا رہا جہاں اس نے ۲۵-۱۸۲۴ء میں ایک منکسرانہ عنوان (Psychologische Skizzen) "نفسیاتی خاکے" کے تحت میں اپنی نہایت اہم تصنیف شائع کی اس کے بعد دوبارہ اس کو جامعۂ برلن میں جگہ دی گئی ہیگلیت کی حکمرانی سے بے بس ہو جانے کی وجہ سے اس کو باقاعدہ پروفیسری نہ ملی لیکن نفسیات نظریۂ تعلیم اور اخلاقیات پر وہ بہت کچھ لکھتا اور پڑھاتا رہا خاص طور پر تعلیمات پر اس کی تصنیفیں بہت وسیع حلقوں تک جا پہنچیں وہ یکم مارچ ۱۸۵۴ء کو ڈوب کر مر گیا۔ غالباً طویل بیماری اور اندوہ سے مغلوب ہو کر اس نے کسی وقت مخبوط الحواس ہو کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔

ہربارٹ شعوری زندگی کو مخصوص اور متعدد عناصر کی میکانکی پیداوار ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن بینیکے کا نفسیاتی نظریۂ حیاتیات کا انداز رکھتا ہے۔ وہ شعوری زندگی کو ان جراثیم یا میلانات کی پیداوار قرار دیتا ہے جنھیں وہ ملکاتِ اولیہ کہتا ہے (Urvermogen) ملکاتِ احساسات

وحرکت ۔ اس کے برعکس ہربارٹ نفس کو لوح سادہ سمجھتا ہے جب تک کہ دوسرے اعیان (Reals) اس کے ساتھ تعلق پیدا کرکے اس کے اندر تحفظ ذات کی تحریک پیدا نہ کریں ۔ ملکات اولیہ تحریک باطن اور طلب کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جو غیر ارادی طور پر ایسے ہیجانات تلاش کرتے ہیں جو ان کی ترقی میں معاون ہو سکیں ۔ خارجی تجربات کے اثر سے نئے ملکات پیدا ہوتے رہتے ہیں کیونکہ پہلے ہیجانات بالکل ناپید نہیں ہوتے بلکہ ایسے اثرات اور میلانات چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے ہیجانات کے ساتھ ملکر نئے نتائج پیدا کرتے ہیں اس طرح سے شعوری اور غیر شعوری زندگی کا باہمی تعامل برابر جاری رہتا ہے ۔ ملکہ (Faculty) سے بینیکے کی مراد فقط وہ غیر شعوری باطنی اسباب ہیں جو ابتدا ہی سے موجود ہوتے ہیں اور بعد ازاں ہر قدم پر خارجی تجربات کے ساتھ ملکر عمل کرتے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اچھی طرح یہ امتیاز نہیں کر سکتے کہ ہمارے تجربے میں خارج کا حصہ کتنا ہے اور باطن کا کتنا ۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خارج اور باطن کا مسلسل تعاون واقع ہوتا ہے شعوری اور غیر شعوری عناصر کے باہمی تعلق کی بینیکے نے نہایت دلچسپ تحقیق کی ہے ۔ اس کی بڑی تصنیف میں اور نفسیاتی امور کے علاوہ اس بات کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ نسبت تضاد کی تاثر کے لئے کیا اہمیت ہے اور نفسی عناصر میں یہ ایک میلان ہے کہ وہ اپنی کیفیت کو تمام نفس پر پھیلا دیتے ہیں چونکہ اس قدر مختلف عناصر و قوانین سے حیات شعور کی ترقی کا تعین ہوتا ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اعلےٰ مدارج ادنےٰ مدارج سے اس قدر مختلف ہو جاتے ہیں کہ پھر ادنےٰ مدارج سے ان کی توجیہ ناممکن معلوم ہوتی ہے جس طرح بیج سے ثمر اور درخت کا کچھ پتہ نہیں چلتا اسی طرح نفسی زندگی کی اعلےٰ صورتیں ادنےٰ مدارج میں دریافت نہیں ہو سکتیں ۔ یہ اعلےٰ صورتیں نفس کے اندر نہ حضوری ہوتی ہیں اور نہ خارج سے اس میں داخل ہوتی ہیں نفس جب اپنے مخصوص قوانین کے ماتحت ترقی پاتا ہے تو

دوران ارتقا میں یہ اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ یہ نہایت دلچسپ کام ہوگا اگر کوئی یہ تحقیق کرے کہ اس کا ایک طرف قدیم نفسیات خصوصاً ہیوم اور ٹیٹنز (Tetens) سے اور دوسری طرف نہایت جدید نفسیات سے کیا تعلق ہے۔

اپنی نفسیات کا حیاتیاتی انداز ہمیشہ بینیکے کے پیش نظر نہیں رہتا تھا۔ تخیلی فلسفہ کے خلاف نفسیاتی تحقیق کی حمایت میں اس نے نہ صرف فکرِ تجریدی بلکہ خارجی تجربہ کو بھی قربان کر دیا اور باطنی تجربے کی نسبت مبالغہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ باطنی تجربہ خارجی تجربے کی نسبت بہت زیادہ واضح اور یقینی ہوتا ہے اور باطنی تجربے میں ہم انفرادی عناصر کا باہمی تعامل دریافت کر سکتے ہیں اس کے اندر یہ مفروضہ پنہاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی پیداوار میں ان عناصر کو دیکھ سکتے ہیں جن سے وہ مرکب ہے لیکن یہ مفروضہ اس نظریہ کے منافی معلوم ہوتا ہے جس پر بینیکے نے بجا طور پر ایک دوسری جگہ زور دیا ہے کہ عناصر اور ان کے مرکبات میں کیفیت کا اختلاف ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ ترکیب بھی ایک چیز ہے اور خواہ اس میں عناصر کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہ ہو لیکن اس مجموعے میں جو ایک عضوی ربط ہے وہ اس کو ہر عنصر سے الگ بنا دیتا ہے اور اس میں ایک ایسی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جو ان عناصر کو محض یک جا رکھ دینے سے کبھی پیدا نہ ہوتی"۔ ہر ایسے عضوی مرکب میں (مثلاً جب ایک نیا ملکہ پیدا ہوتا ہے) ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو مطالعۂ باطن سے منکشف نہیں ہوتی۔ صرف یہی نہیں بلکہ تمام فطرت میں نئے صفات کے پیدا ہونے سے نہایت اہم مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ نسبت باطنی فطرت کے خارجی فطرت میں ہم نہایت وضاحت سے ان اسباب کا مطالعہ کر سکتے ہیں جن کے ماتحت نئے صفات ظہور میں آتے ہیں۔

بینیکے نے نفسیات کو ایک مکمل سائنس سمجھ لینے میں بہت مبالغہ کیا۔

اس کی وجہ یقیناً یہی تھی کہ وہ اس کو فلسفے کے لئے اساسی علم قرار دے کر نہایت اہم سمجھتا تھا۔ نفسیاتی مشاہدہ ہمیں وجود کی ماہیت کا پتہ دیتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے اصول بھی نفسیات ہی سے لئے گئے ہیں چونکہ ہم اپنے باطنی تجربہ میں ہستی کے ایک حصے سے جیسا کہ وہ فی ذاتہ ہے آگاہ ہوتے ہیں اسی لئے ہستی کا جو حصہ ہمارے لئے خارجی یا مادی ہے وہ بھی ہم کو ہماری اپنی ذات کی مماثلت سے متصور ہوتا ہے اور ہم نفسی عالم کے قوانین کو مادی فطرت کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ بینیکے کا فلسفۂ فطرت شیلنگ کے فلسفۂ فطرت سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ بینیکے نفسی اور مادی عالموں کے درمیان فقط ایک مماثلت کو فرض کرتا ہے اور شیلنگ کی طرح ان کے ایک اور ہم ذات ہونے کا قائل نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ شیلنگ کا خیال تھا کہ اس کی تصوریتی تاویل میکانکی نظریۂ فطرت کی جگہ لے سکتی ہے جو اس کے نزدیک غلط تھا لیکن بینیکے تمام مادی مظاہر کی پوری پوری مادیتی توجیہ کی ضرورت اور اس کے جواز پر زور دیتا ہے۔ اس لئے تمام ذہنی بیماریوں میں وہ اس طریق تحقیق کو صحیح تسلیم کرتا ہے کہ ان کی توجیہ عضویاتی اور تشریحی طور پر کی جائے اگرچہ وہ نفسی علامات کی اہمیت پر بھی بہت زور دیتا ہے۔ اس امر میں وہ سپائنوزا کے خیال کی حمایت کرتا ہے اگرچہ بعض جگہوں پر اس کے خیالات ہربارٹ کے مماثل معلوم ہوتے ہیں اور ان کی بنا یہ مفروضہ ہے کہ دو غیر جنس عناصر کے باہمی تعامل کو سمجھنے میں جو مشکلات حائل ہوتے ہیں وہ اس طرح رفع ہو جاتے ہیں کہ یوں تصور کیا جائے کہ روح کا تعامل دراصل مادے سے نہیں بلکہ مادے کی تہ میں جو مماثل روح ہستی ہے اس سے ہوتا ہے۔ بینیکے اس مسئلے کی نسبت وضاحت سے کچھ فیصلہ نہ کر سکا۔ جس طرح فلسفۂ فطرت میں از روئے تمثیل ہم اپنے آپ سے شروع کر کے تمام مادی ہستیوں کا ایک تدریجی نزولی سلسلہ فرض کرتے ہیں اسی طرح فلسفۂ مذہب میں ہم اعلےٰ ہستیوں کو اپنے مماثل تصور کرتے ہیں کوئی مذہب خواہ کتنا ہی لطیف اور روحانی کیوں نہ ہو تشبیہ سے

بالاتر نہیں ہوتا۔ چونکہ انسان اور خدا کا فاصلہ بدرجہا زیادہ ہے بہ نسبت اس فاصلے کے جو کیڑے اور انسان کے درمیان ہے اور چونکہ میکانکی فطری علوم کی طرح فلسفۂ مذہب کے لئے کوئی یقینی علوم نہیں ہیں اس لئے مذہبی تصورات محض ایمان کا معروض ہوسکتے ہیں اور فلسفۂ مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ مذہبی تصورات کے نفسیاتی ارتقا کی تحقیق کرے اور اس روحانی ضرورت کو دریافت کرے جو مذہب کے اندر تسکین حاصل کرنا چاہتی ہے مفصلۂ ذیل اقتباس میں ہیفکے کا فلسفۂ مذہب بربنائے نفسیات نہایت واضح اور دلچسپ طور پر بیان کیا گیا ہے "فلسفۂ مذہب کا یہ کام نہیں کہ وہ روایتی مذہبی معتقدات کو کسی پہلے سے یقین کردہ محدود معیار کے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ علم ذات کی گہرائیوں سے مواد حاصل کرکے اپنی تعمیر از سر نو قائم کرے اور ان تمام صورتوں کی تاویل کرے جن میں فوق الحس اثرات و واردات انسانی روح پر ہوتے رہے ہیں اور ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں کو تسلیم کرکے اور ان پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ تمام صورتیں ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں جو انسانی تہذیب کے آغاز سے لیکر ہمارے زمانے تک پہنچتا ہے اور ان کا ارتقا تدریجی ہوا ہے۔ یہ کام بھی نفسیات ہی کا ہے کہ وہ ان صورتوں کی تاریک کثرت پر روشنی ڈالے اور اس گتھی کو سلجھائے۔

نفسیات اور فلسفۂ فطرت، اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب میں اس مفکر نے جس کو کبھی زمانے نے پس پشت ڈال دیا تھا ایسے افکار کو پیش کیا جن کے لئے جرمنی کی رومینٹک متخیلانہ سرزمین موزوں نہیں تھی اور جن کو آئندہ نسلوں نے بارور بنایا۔

رومینٹک تخیلات سے تجربیت، ایجابیت اور ایمان کی طرف عبور

ہیگلی فلسفہ کی تنقید اور ہیگلی اسکول کا اختلال

ہیگل کی وفات (۱۸۳۱ء) پر جرمنی میں فلسفے کی حالت مفصلۂ ذیل تھی۔

ایک تخیلی اسکول نے جو اعلیٰ درجے کے مفکرین نے قایم کیا تھا غلبہ حاصل کرلیا تھا اور انتقادی تحقیق خصوصی کی طرف سے جو مخالفت تھی اس کے نمایندوں کی تعداد بہت قلیل تھی اس لیے جب رومینٹک فلسفہ کے ان نتایج کے خلاف جو ہیگل کے نظام سے حاصل ہوتے تھے تخیلی فلسفہ کے اندر ہی علم بغاوت بلند ہوا تو یہ کوئی معمولی اہمیت کا واقعہ نہیں تھا اس کے بعد ایسے مفکرین پیدا ہوئے جو تخیلی فلسفہ کو ترک کرنا نہیں چاہتے تھے لیکن ان کے نزدیک ہیگل کا نظام مکمل اور اتمامی نہیں تھا۔ انھوں نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ ہیگل کے اساسی تصورات کو قایم رکھتے ہوئے اس کے تمام نظام کو ایک بلند تر وحدت کی طرف مرتفع کردیں، بالفاظ دیگر اس کے ساتھ وہی سلوک کرنا چاہتے تھے جو ہیگل نے اپنے فلسفیانہ پیشروؤں کے ساتھ کیا تھا۔ انھوں نے ہیگل کے فلسفے کی تکمیل کچھ تو تجربی علم سے کی اور کچھ ایجابی ایمان سے۔ شیلنگ نے جو ہیگل کی زندگی میں پیش پیش نہیں ہوا تھا اب ایسے فلسفہ کا اعلان کیا جس میں تخیل کو تجربیت اور مذہب کے ساتھ ملا کر پیش کیا جائے گا اور ان میں کامل موافقت قایم کی جائیگی۔ فریڈرک ولیلم چہارم نے اس کو اسی غرض سے برلن بلایا کہ وہ ہیگلیت کی تردید کرے۔ شیلنگ نے

ایک سلسلۂ خطبات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خالص عقلی طریقوں سے ہم فقط عام امکانات اور عام قوانین تک پہنچ سکتے ہیں لیکن حقیقت کے علم کے لیے جو ہمیشہ سادہ اور انفرادی ہوتی ہے، اس عمل ارادہ کی ضرورت ہے جو اس شخصی ضرورت سے سرزد ہوتا ہے جس کو نہ محض امکانات سے تسکین ہو سکتی ہے اور نہ عام قوانین سے۔ سابق عقلیتی فلسفہ سے اس علم کی طرف عبور کرنا جو ایمان اور ارادہ سے پیدا ہوتا ہے شیلنگ کے نزدیک سلبی فلسفہ سے ایجابی فلسفہ کی طرف عبور کرنے کا مرادف تھا۔ خدا کی شخصیت کے مسئلہ کی نسبت شیلنگ کی یہ رائے تھی کہ فقط ایجابی فلسفہ اس کو حل کر سکتا ہے۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس میں وہ سنہ ۱۸۰۹ء سے منہمک تھا اور جس کی طرف ہیگل کی وفات کے پہلے دہے میں تمام مفکرین کی توجہ منعطف رہی۔ ہیگل کا خیال تھا کہ اپنے فلسفۂ مذہب میں اس نے عقل اور ایمان میں توافق پیدا کر دیا ہے لیکن اس کی وفات کے بعد ہی یہ مسئلہ مبحوث فیہ ہو گیا کہ کہاں تک ہیگل کے فلسفے کی رو سے شخصی خدا اور شخصی بقا کو تسلیم کر سکتے ہیں۔ شیلنگ اور وہ مفکرین جو اس سے قریب ترین تھے خصوصاً وائسے (Veisse) اور فشٹے (صغیر) یہ کہتے تھے کہ ہیگل کا نظام ہمہ اوستی ہے۔ انھوں نے ایسی توحید کو پیش کرنا چاہا جو وحدت وجود کا انکار کرنے کی بجائے اس کو اپنے اندر لے لے اور اس کو ایک اعلیٰ تر قوت بنا دے۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمام اساسی افکار آخر کار شخصیت کے تصور میں مرتکز ہوتے ہیں اور یہ تصور برترین حقیقت کا مظہر ہے۔ شیلنگ نے ۱۸۰۹ء میں اختیار پر جو رسالہ لکھا تھا اس کے افکار کو ترقی دے کر انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ایک لامحدود ہستی کی طرف بھی شخصیت کو منسوب کر سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سب کو اس امر کا اقبال کرنا پڑا کہ توحید کی بنا علم پر قایم نہیں ہو سکتی۔ سلبی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف شیلنگ کا عبور حقیقت میں علم سے ایمان کی طرف آنے کے مرادف تھا۔ فشٹے صغیر جس میں دینیاتی میلان عقلی مقاصد سے قوی تر تھا حامی دینیات کے تصور خدا کی طرف واپس آیا۔ وائسے نے جو ان سب میں سے زیادہ عمیق اور پختہ رس مفکر تھا، شلائر ماخر کی طرف رخ کیا جس کے فلسفۂ مذہب کو اس نے نہایت دلچسپ طریقے سے آگے بڑھایا اور مذہبی تاثر اور اخلاقی فرائض کے گہرے تعلق کو قایم رکھا۔ مذہب کی نسبت اپنے

جبری خیالات میں وہ اس منطقی نتیجے سے نہیں گھبراتا کہ جس خدا کی نسبت شخصیت منسوب ہو سکے وہ ضرور زمانے کے اندر ترقی پذیر بھی ہوگا اور اس پر زور دیتا ہے کہ ہستی کے تصوری مظروف میں حقیقی نسبت علت و معلول ہے لیکن وہ بھی تخیلی توحید کو جس کو وہ علمی طور پر ثابت کرنا چاہتا ہے، آخر میں شخصی تاثر ہی کے حوالے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی ایک قوت ہے جس سے ہم شخصی خدا کے قائل ہو سکتے ہیں اور اسی کے بل پر ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔

کارل کرسچین فریڈرش کروزے (Karl Christian Friedrich Krause 1781-1832) کے فلسفیانہ مذہبی افکار بھی اسی قسم کی توحید کی طرف مائل تھے اس کے یہ خیالات اس کے نظریۂ صواب کے ساتھ ملا کر ("Urbild der Menschhiet Dresden 1811" انسانیت کی اصلی تصویر) میں شائع کئے گئے ہیں۔ لیکن کروزے کو شخصیت کی اصطلاح پسند نہیں اور وہ خدا کی نسبت یہ لفظ استعمال نہیں کرتا۔ وہ اپنے نظریہ کو Panentheismus کہتا ہے اس لئے کہ بحیثیت ہستی مطلق کائنات خدا کے اندر ہے لیکن خدا کائنات میں ختم نہیں ہو جاتا کروزے کے فلسفے میں بعض بلند صفات کے ساتھ ساتھ متصوفانہ ابہام بھی پایا جاتا ہے فلسفۂ حقوق کے لئے یہ نظریہ خاص طور پر اہم ثابت ہوا کیونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ نوع انسان ایک عضوی کلیت ہے جو الٰہی اور ازلی وجود کی صورت پر بنائی گئی ہے اور اس کلیت کی زندگی صواب کی صورت میں ترقی پاتی ہے اس زاویۂ نگاہ سے ایک ایسا نظریہ قایم ہوا جو تصوری بھی تھا اور اصلاحی بھی یہ نظریہ ہیگل کے قدامت پسند نظریۂ صواب سے مختلف تھا اور اس کی وجہ سے حریت اور انسانیت کے تصورات کو خاص طور پر ترقی ہوئی۔ اس کے شاگردوں خصوصاً ہائنرش آہرنز (Heinrich Ahrens 1808-1874) کی محنت کی بدولت کروزے کے خیالات بہت وسیع حلقوں میں پھیل گئے اور نہ صرف جرمنی بلکہ ہسپانیہ اور بلجیم میں بھی ان کا اثر ہوا لیکن فلسفۂ مذہب کا مزید ارتقا شیلنگ اور ہیگل کے افکار اور ان کے نتائج سے متعین ہوا۔

ہیگل کے اپنے اسکول میں اس فلسفیانہ مذہبی مسئلے پر زور دینے کی وجہ سے تفریق پیدا ہو گئی۔ ہیگل کے بعض پیرووں نے کہا کہ اگر ٹھیک طور پر سمجھا جائے تو

ان کے استاد کا فلسفہ عام ایمان اور کلیسا کی تعلیم کے مطابق ہے۔ دوسروں نے کہا کہ اگر اس سے صحیح طور پر منطقی نتائج اخذ کئے جائیں تو وہ کلیسا کے عقائد کے بالکل منافی ثابت ہوتا ہے۔ سٹروس (Strauss) نے جو موخر الذکر گروہ میں تھا اس تفریق کو پارلیمنٹ کے یمین و یسار سے تشبیہ دی اور اس کے بعد ہیگلی یمین اور ہیگلی یسار کی اصطلاح عام طور پر استعمال ہونے لگی۔ یساری گروہ کے لوگ اکثر نوجوان ہیگلی بھی کہلاتے تھے۔ یمینی گروہ کے خاص نمایندے Rosenkranz ، Goschel اور Erdmann (گوشل، روزن کرانتز اور ارڈمن) تھے۔ یساری گروہ جو ارتقائے فکر کے لئے زیادہ اہمیت رکھتا ہے فلسفۂ مذہب میں اس کے نمایندے فریڈرش سٹروس اور لڈوش فوئر باخ (Feuerbach) تھے اور فلسفۂ حقوق و عمرانیات میں ارنلڈ روگ (Arnold Ruge) اور اس کے بعد کارل مارکس (Karl Marx) اور لاسالے (Lassalle)۔

ان مفکرین میں سے فوئر باخ کا مقام سب سے بلند ہے۔ اس قوی مفکر کے ارتقا میں، رومنٹیسزم سے ایجابیت اور تخیلی تفکر سے ایک ایسے نظریہ حیات کی طرف عبور پایا جاتا ہے جو علمی تجربے پر مبنی ہو۔ اس ارتقا میں تمام رومینٹک فلسفے پر ایک تنقید پائی جاتی ہے اور اس کی زندگی اس حقیقت کا آئینہ ہے کہ کس طرح بعض انسان بچپن کے ایمان سے ترقی کرتے ہوئے پختہ عمری کے ان معتقدات تک پہنچتے ہیں جو تفکر اور تجربے پر مبنی ہوتے ہیں۔ سٹروس نے (Leben Jesu) (حیات مسیح) میں مذہبی مسئلہ کو از سر نو اس کی شدید ترین صورت میں اٹھایا لیکن فوئر باخ نے اس پر جو روشنی ڈالی وہ نہایت اہم تھی۔ تاہم ۱۸۳۰ء سے ۱۸۵۰ء تک کا فلسفہ محض مذہبی مسئلہ ہی میں منہمک نہیں تھا۔ اڈولف ٹرنڈیلین برگ (Adolph Trendelenburg) نے اپنی کتاب (Logischen Untersuchungen 1840) 'منطقی تحقیقات' میں علمیاتی بحث کی جو دیگر وجوہ کے علاوہ تخیلی طریق کی تنقید کے باعث اپنے زمانے میں نہایت اہم تھی۔ اس نے کہا کہ فلسفیانہ مسائل تجربے کی سرزمین میں سے اگتے ہیں۔ تجربی علم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس پر غور کرنے سے فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔ اس نے مسئلۂ علم کو اس نظریہ سے حل کرنے کی کوشش کی کہ حرکت فکر اور وجود دونوں

میں پائی جاتی ہے اور ادراک اور ترکیب میں فکر کی حرکت اسی انداز کی ہے جس طرح کی وہ حرکت جس میں تمام مادی مظاہر تحویل ہو سکتے ہیں۔ اگر حصول مقصد کے خیال سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے تو ٹرنڈیلن برگ کے نزدیک مادی مظاہر بھی اس کے مماثل پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر فطری علوم میں سے مقصد کے تصور کو نکال دیا جائے تو عضوی مظاہر کا سمجھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ تخیلی فلسفۂ فطرت سے تو وہ بہت دور ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے اندر یہ خیال بھی راسخ ہے کہ فطرت کا خالص میکانکی تصور بالکل ناکافی ہے۔ وہ انسانی علم کے محدود ہونے پر زور دیتا ہے اور اس امر میں کانٹ کا ہمخیال ہے کہ ہم اپنے اساسی تصورات کی کوئی ایسی توسیع نہیں کر سکتے جس سے وہ ہستی مطلق پر قابل اطلاق ہو سکیں۔ ہمارا ملکۂ فکر حقیقت کی ابر پوش اور شکستہ شعاعوں کے بازیچۂ رنگ کو سمجھنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن اس کی وجہ سے ہم اس نور خالص کے وجود کا انکار نہیں کر سکتے جس سے یہ شعاعیں نکلتی ہیں منطقیات کے علاوہ اس نے فلسفۂ حقوق پر بھی ایک تصنیف شائع کی جو بیش بہا ہے (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860)۔ علاوہ ازیں وہ ان ممتاز ترین محققین میں سے ہے جن کو تاریخ فلسفہ میں بھی انہماک تھا۔ اس کوشش میں وہ ہیگل کے ان شاگردوں کا شریک کار رہا جنھوں نے تاریخ فلسفہ کے مختلف عہدوں پر بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے بعض پائدار یادگاروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زلر اور ارڈمن (Zeller, Erdmann) اور قریبی زمانے میں کونو فشر (Kuno Fischer) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ہیگلی نظامات میں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ تاریخی اور تقابلی معلومات کی ضرورت محسوس ہو۔ تاریخ فلسفہ بحیثیت ایک مستقل مضمون کے درحقیقت اسی زمانے کی پیداوار ہے۔

ڈیوڈ فریڈرش سٹروس اور مذہبی مسئلہ

سٹروس لڈوگزبرگ میں ۱۸۰۸ء میں پیدا ہوا اور اس نے جامعہ ٹیوبنگن میں دینیات اور فلسفے کی تعلیم پائی۔ ابھی وہ نوجوان طالب علم ہی تھا کہ اس نے یہ

سوال اٹھایا کہ آیا توریت و زبور وغیرہ کے قصے اور خصوصاً انجیل کی روایتیں اس
حقیقت کا جزو ہیں جس کو ہیگل مذہب کا سرمدی عنصر کہتا تھا یا وہ اس حقیقت
سرمدی کی متخیلانہ صورتیں ہیں جو عام لوگوں کے شعور میں پیدا ہوتی ہیں۔ بعد ازاں
اس نے 'حیات مسیح' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انجیل کی روایت نہ تاریخ
ہے اور نہ ارادے سے گھڑا ہوا افسانہ بلکہ تمثیلی خرافیات (Myth) یعنی
غیر شعوری شاعری ہے جو ایک قوم اور ایک خاص زمانے کے مذہبی تصورات سے
خود بخود پیدا ہوئی ہے اور کچھ اس گہرے اثر کا نتیجہ ہے جو بانی عیسائیت کی شخصیت نے
اپنے پیروؤں پر کیا۔ اس لئے راسخ الاعتقاد دینیاتیوں کا یہ مختل الضدین غلط ہے کہ یا
اسے صحیح تاریخ مانو اور یا محض ایک من گھڑت افسانہ۔ انجیل میں تاریخ کا مسیح نہیں بلکہ ماننے
والوں کے 'ایمان کا مسیح' پیش کیا گیا ہے۔ صحیح تاریخی اعتبار سے تو ہم درحقیقت
مسیح سے واقف ہی نہیں البتہ اعتقاد کا مسیح معین خد و خال رکھتا ہے۔ حیات مسیح کے
آخر میں اس نے ایک جگہ یہ استدلال کیا ہے کہ 'خدا انسان' کے تصور کا کسی ایک فرد پر
اطلاق نہیں ہو سکتا اس کا اطلاق تمام نوع انسان پر ہو سکتا ہے جو لاتعداد افراد پر مشتمل
ہے اور جو اپنی مسلسل سعی و محنت اور طلب میں الوہیت کی تحقیق کر رہی ہے کلیسا کی
جو تعلیم مسیح کی نسبت ہے اس کی صحت اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے اگر اس کا
اطلاق نوع انسان پر کیا جائے۔ بعد کی ایک تصنیف (Die Christliche
Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im
Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840-41
'عقائد عیسوی، ان کا تاریخی ارتقا اور جدید سائنس سے ان کی پیکار' میں سٹروس نے یہ
ثابت کیا کہ اپنے نزدیک ہیگل نے عیسائیت سے فلسفے کی جو موافقت پیدا کی
ہے وہ اسی حالت میں ممکن ہو سکتی ہے جب ہم عیسائیت کو احدیت تصور کریں
لیکن حقیقت الامر میں وہ بیّن طور پر ایک ثنویت ہے عیسائیت کے نزدیک خدا
اور انسان کی وحدت فقط ایک فرد میں واقع ہوئی اور باقی تمام انسان اس وحدت سے
خارج ہیں اور خدا اور انسان کی وحدت ہر فرد میں صرف معصیت و الم اور
فوق الفطرت قوتوں کی شفاعت سے ہو سکتی ہے عیسائیت کے اندر ہی کئی

طرح سے انسانی اور الہٰی عالموں کا تخالف پایا جاتا ہے ابتدائی عیسائیت نے تو اس خیال کو ترک ہی کر دیا تھا کہ الہٰی عالم انسانی عالم میں حلول کر سکتا ہے اسی لئے وہ اس امر کی منتظر تھی کہ اب بہت جلد الہٰی عالم فوق الفطرت ذرائع سے انسانی عالم کو تباہ کر دے گا۔ سٹروس آخر میں مومن اور غیر مومن میں ایک بیّن فصل قایم کرتا ہے اور ان تمام کوششوں کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن کا مقصد ان میں موافقت پیدا کرنا ہے۔

سٹروس کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس نے اس مختل الضمیرین کا جواب دیا کہ انجیل یا صحیح تاریخ ہے یا ایک من گھڑت افسانہ اور بتایا کہ وہ ایک غیر شعوری تخیل کا نتیجہ ہے جو ان دونوں سے الگ چیز ہے۔ اس نظریہ میں غیر مبہم طور پر وہی بات بیان کی گئی ہے جس کے لئے کانٹ ہرڈر اور ان کے تابعین نے زیادہ مصالحتی انداز سے علامت (Symbol) کی اصطلاح وضع کی تھی۔ اس نظریہ میں ایک مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخصوص طور پر یہی تماثیل کیوں پیدا ہوئیں؟ علامت کی نسبت اس نظریہ میں زیادہ تاریخی رنگ پایا جاتا ہے۔ سٹروس نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسی قوتیں اور باطنی تحریکیں تھیں جنھوں نے وہ تماثیل و علامات پیدا کیں جو قومی مذاہب کے واسطے سے نسل انسانی کے ورثے میں آئے ہیں یعنی ان نصب العینوں کی تعمیر کے کیا محرکات ہیں۔ اس نے بعد ازاں تسلیم کیا کہ فوئرباخ نے اس سوال کا قطعی جواب دیا ہے۔

سٹروس کا مقصد ایک آزادانہ انتقادی دینیات کا قایم کرنا تھا لیکن اس کے ملحدانہ خیالات کی وجہ سے کسی دینیات کی پروفیسری پر اس کا تقرر نہ ہو سکا۔ اسی لئے اس نے بغیر کسی عہدے کے زندگی بسر کی اور کئی سال تک ادبیات اور حیات نگاری میں منہمک رہا اس نے اولرش فون ہٹن، والیٹرا اور بعض دیگر مشاہیر پر دلچسپ کتابیں لکھیں۔ آخر عمر میں اس نے دوبارہ فلسفۂ مذہب کی طرف عود کیا۔ اپنی کتاب (Der alte und der neue Glaubi 1872) "قدیم اور جدید اعتقاد" میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ مذہبی مسئلہ فقط

اسی وقت پیدا نہیں ہوتا جب کہ تخیلی فلسفہ کے منطقی نتائج پر غور کیا جاتا ہے بلکہ اس وقت بھی جب کہ ہم جدید نیچرل سائنس سے نتائج اخذ کرتے ہیں لیکن یہ کام اس کی طاقت سے باہر تھا۔ وہ اتنا مفکر نہیں تھا جتنا کہ عالم تھا اور اتنا عالم نہیں تھا جتنا کہ فنان تھا۔ اس کتاب کا انداز بڑا سلیس اور بلیغ ہے لیکن اسکے نظریۂ مذہب میں گہرائی اور باطنیت نہیں اور نہ ہی یہ نظریہ اس نقطۂ نظر کے متوافق ہے جس کی اس نے مادیت کی مخالفت میں حمایت کی تھی۔ جمالیاتی وجدان خصوصاً موسیقی کو وہ مذہبی عبادت کا بدل سمجھتا تھا اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ مذہبی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا۔ وہ ایک شدید اور مولم مرض میں مبتلا ہوا جس کو اس نے نہایت تحمل سے برداشت کیا اور ۱۸۷۴ء میں وفات پائی۔

فوئر باخ کی اخلاقیات اور مذہب کی نفسیات

اس قوی اور قابل مفکر میں ہم کو اس امر کی ایک عمدہ مثال ملتی ہے کہ کس طرح بہت سے تغیرات کے باوجود کسی شخصیت کا اصلی جوہر غیر متبدل رہ سکتا ہے ایک ہی مقصد اس کے تمام متغیر نقاط نظر کا محرک رہا ابتداء شباب ہی سے اس کی ایک حقیقی اور اثباتی انسانی زندگی اور تسکین روح کی طلب تھی وہ اپنے آپ کو ایسے مسائل میں منہمک رکھنا چاہتا تھا جن کے جوابات پر انسان کے لئے زندگی کی قدر و قیمت کا مدار ہے اور جن کو حل کرنا ضمیر کے تقاضے کو پورا کرنا ہے اسی تمنا میں اس نے پہلے دینیات کا مطالعہ کیا اور اس کے بعد فلسفے کا اور فلسفے کے اندر تخیلی فلسفے سے گذر کر اس نے ایک ایسا نقطۂ نظر اختیار کیا جو تقریباً وہی تھا جو اس سے پہلے مشہور فرانسیسی فلسفی اگست کومٹ ایجابیت (Positivism) کے نام سے پیش کر چکا تھا۔ وہ فکر کو ہمیشہ زندگی کے ماتحت رکھتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو ایک ایجابی مفکر خیال کرتا تھا اور انتقاد و مناظرہ کو جو اسکے معاصرین کے

نزدیک اس کی امتیازی خصوصیت تھی وہ مذہبی امور میں بھوسے سے دانوں کو الگ کرنے کا ایک ذریعہ تصور کرتا تھا وہ ان زندہ انسانی تقاضوں کو دریافت کرنا چاہتا تھا جو مذہب کے تصورات کی تہ میں پائے جاتے ہیں اسی لئے وہ ان پر شدید تنقید کرتا تھا۔ تفکر کو انسانی فطرت کا منتہا سمجھنے کی بجائے اس کا خیال وہ تھا جو اس نے اس وقت بیان کیا جب کہ احباب اس کو اپنے سوانح حیات لکھنے پر مجبور کر رہے تھے "یہ جو کچھ میری طبیعت کی گہرائیوں میں موجزن ہے اس کو ادا کرنا میں ناممکن سمجھتا ہوں چہ جائیکہ بیہودہ عوام کے لئے میں اپنی باطنی زندگی کو قلمبند کرنے بیٹھ جاؤں" ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ "جن افکار کے ذریعے سے ہم اپنی فطرت سے آشنا ہونا چاہتے ہیں وہ اس فطرت سے بہت ادنیٰ ہوتے ہیں ہمیں فکر اور شخصیت کے اس اختلاف جوہر کو مدنظر رکھنا چاہئے اگر ہم اس بےتاب دائم الطلب اور بے قرار روح کو سمجھنا چاہیں۔

لڈوگ فوئرباخ ۱۸۰۴ء میں لنڈزہوٹ (Landshut) کے مقام پر ایک نہایت قابل خاندان میں پیدا ہوا۔ وہ مشہور مقنن انسلم فون فوئرباخ کا بیٹا تھا اور اس کے کئی بھائیوں نے علم اور فن کے میدانوں میں شہرت حاصل کی۔ جامعۂ ہائڈلبرگ میں اس نے دینیات کی تعلیم حاصل کی لیکن جلد ہی اس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف آ گیا جس میں اس نے برلن میں ہیگل سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ اس کی باطنی پیکار جو دینیات سے رفع نہ ہو سکی تھی ہیگل کے فلسفے سے رفع ہو ئی ہیگل نے اس کو فلسفی بنایا اسی لئے وہ ہیگل کو اپنا معنوی باپ سمجھتا تھا۔ فوئرباخ کچھ سال تک جامعۂ ایرلانگن (Erlangen) میں معلم رہا لیکن بعد میں وہاں سے ہٹ گیا جس کی وجہ غالباً کچھ تو یہ تھی کہ زبانی بیان کرنے میں اس کو دقت محسوس ہوتی تھی اور کچھ یہ کہ دینیاتی گروہ نے اس پر حملے کئے جن سے یہ بات چھپی نہیں رہ سکتی تھی کہ وہ ایک ملحدانہ تصنیف کا مصنف ہے جس کا عنوان تھا "موت اور حیات بعد الممات" (Tod und Unsterblichkeit 1830) وہ دیہات میں چلا گیا اور بُرک برگ میں سکونت اختیار کر لی جہاں ایک کارخانے میں اس کی اہلیہ کو جہیز میں کچھ حصے ملے تھے اس جگہ پر اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں اس نے ایک

نہایت عمدہ سلسلۂ تصانیف فلسفۂ جدید کے مضامین کی بحثوں پر لکھا۔ ان میں سے اس کی کتاب (Pierre Bayle) خاص طور پر قابل توجہ ہے جس میں اس نے دینیات اور فلسفے کے تخالف پر بہت زور دیا اور کہا کہ اخلاقیات دینیات سے آزاد ہے۔ ایک معین فلسفیانہ مذہبی نقطۂ نظر اس کے اندر بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کی خاص تصنیف (Wesen des Christentums 1841) ماہیت عیسائیت کے شائع ہونے سے پہلے وہ وضاحت سے بیان نہیں ہوا تھا۔ سٹراس تو ہیگل کی طرح معتقدات کے مظروف پر ہی غور کرتا رہا لیکن فوئرباخ انسانی تاثرات و تحریکات اور خواہشات دبیم و رجا میں ان معتقدات کا ماخذ تلاش کرنا چاہتا تھا۔ اس نے یہ ناممکن کام اپنے ذمے نہیں لیا کہ معتقدات کو علمی تصورات میں ڈھالا جائے بلکہ اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ ان کے نفسیاتی ماخذ کو سمجھا جائے۔ مذہب کی مستند دستاویزوں سے وہ اس روحانی اور باطنی زندگی کی طرف آتا ہے جس نے اپنے آپ کو یوں ظاہر کیا ہے۔ وہ جس قدر معتقدات کو تنقید کی نظر سے دیکھتا ہے اسی قدر وہ ان کے ماخذ سے گہری ہمدردی بھی رکھتا ہے مذہب کی نسبت اس میں اور والٹیر میں یہی بڑا فرق ہے۔ معتقدات کے نقد و نفی میں وہ فرانسیسی آزاد خیالوں سے بہت آگے بڑھ گیا لیکن مذہب کے باطنی محرکات کے متعلق وہ والٹیر کی نسبت بہت زیادہ سمجھ اور ہمدردی رکھتا ہے جو یہ کہتا تھا کہ مذہب بس دو باتوں میں سے ایک ہے یا ابلہی یا ابلہ فریبی۔ والٹیر کے زمانے سے لیکر اس وقت تک کا علم اور تجربہ رائگاں نہیں گیا تھا اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے ان آزاد خیالوں میں جو واقعی سوچنے والے تھے بڑا فرق نظر آتا ہے۔ فلسفۂ مذہب میں فوئرباخ نے یہ کوشش کی کہ صور ماضیہ کی توجیہ ان قوتوں سے کی جائے جو اس وقت بھی عمل کر رہی ہیں (تقریباً اسی زمانے میں لائل علم طبقات الارض میں یہی طریق تحقیق برت رہا تھا) اس کا مشہور مقولہ کہ تمام دینیات نفسیات ہے، اسی واقعیت کے اصول پر مبنی ہے۔ عظمت ترتیب قوت اور گہرائی میں فوئرباخ کی کوئی تصنیف (Wesen des Christentums) کے مقابلے کی نہیں اگرچہ وہ خود اور اس کے احباب بھی (Theogonie) کو اس سے بلند تر خیال کرتے تھے۔

نظریۂ مذہب کے سلسلے میں فوئرباخ کو تخیلی فلسفے سے جو کنارہ کشی کرنی پڑی وہ عام طور پر اس کے فلسفے کے لئے بہت اہم ثابت ہوئی۔ اپنی کتاب (Grundsätzen der Philosophie der Zukunft 1848) (اساسیات فلسفۂ مستقبل) میں وہ ایک نئے فلسفے کا پیش نامہ تجویز کرتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ فقط جزوی وجود حقیقی ہے اور یہ حقیقی وجود نا قابل فکر اور نا قابل بیان ہے لہذا فقط جذبے کی گرفت میں آسکتا ہے۔ حقیقت کوئی نظری امر نہیں ہے یہ زندگی اور موت کا سوال ہے۔ جدید فلسفے کا موضوع کوئی ماورائے تجربہ حقیقت نہیں بلکہ خود انسان ہے، فطرت جس کی اساس ہے۔ بعد ازآں خدا اختیار اور بقا میں اس نے روح اور مادہ پر بحث کی۔ اس کی تصانیف میں اس کتاب کی وہی حیثیت ہے جو سٹروس کی تصانیف میں (Der alte und der neue Glaube) (قدیم و جدید ایمان) کی ہے۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ بیماری اور مالی مشکلات میں مبتلا ہو گیا لیکن اپنے اخلاقی نظام کی تعمیر میں مصروف رہا اس تصنیف کے دلچسپ اجزا اس کی موت کے بعد 1872 میں گریون (Grun) نے شائع کئے۔

پیر بیل (Pierre Bayle) کی تصنیف ہی کے زمانے میں فوئرباخ نے یہ تقاضا کیا تھا کہ تحلیلی و تولیدی (Analytico-genetic) فلسفہ ہونا چاہیئے اور اپنی کتاب اساسیات میں اس نے زیادہ تفصیل سے اس کا خاکہ تیار کیا۔ لیکن وہ اس مبہم تقاضے سے کبھی آگے قدم نہ بڑھا سکا۔ وہ کبھی علمیاتی مسائل میں نہیں پڑتا اور جب کبھی وہ ایک زبردست موجودیتی کا جامہ بھی پہن لیتا ہے اس حالت میں بھی اس کے افکار بعض ادعائی اور متصوفانہ عناصر سے خالی نہیں ہوتے علاوہ ازیں اس کو یہ گمان تک نہیں تھا کہ جس تقاضے کو وہ اس زور سے پیش کر رہا ہے وہ کونت اور مل کی تصانیف میں پورا ہو چکا ہے۔ جب وہ ایجابیت پر پہنچا اس سے پہلے وہ انگریزی اور فرانسیسی اسکولوں میں قائم ہو چکی تھی اس کی اخلاقیات کے متعلق بھی یہی بات صحیح ہے ہماری صدی کے فلسفیانہ ارتقا میں فوئرباخ کی حالت کسی قدر قابل رحم معلوم

ہوتی ہے اس کا زمانہ ایک دورِ عبور تھا اسی لئے اس کو تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔ تخیئلی نقطۂ نظر سے جھٹکارا حاصل کرنے کے لئے اس کو اتنی قوت صرف کرنی پڑی کہ اس کے بعد اپنے نئے نقطۂ نظر کی ایجابی اور علمی تعمیر کے لئے اس کے پاس نہ قوت رہی نہ فرصت نہ خواہش۔ لیکن وہ ہماری صدی میں ایک نہایت مخصوص سیرت رکھنے والا اور صداقت سے عشق رکھنے والا شخص تھا وہ انسانیتی نظریۂ حیات کا زبردست حامی ہے۔ وہ خود اپنے میلان فکر کے لئے انسیئت (Humanism) کی اصطلاح کو نہایت موزوں خیال کرتا تھا۔ اب ہم پہلے اس کے فلسفۂ مذہب پر غور کریں گے اس کے بعد اسکے عام علمی نقطۂ نظر پر اور آخر میں اس کے نظام اخلاقیات پر۔

شلائر ماخر نے مذہبی تاثر کو عجز و احتیاج کا تاثر قرار دیا تھا لیکن اس کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ یہ تاثر اپنے معروض کو کہاں سے حاصل کرتا ہے۔ فوئر باخ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ تاثر خود اپنے معروض کو پیدا کرتا ہے۔ احتیاج کے تاثر کی جگہ اس نے تمنا اور اعتبار کو رکھا اس کے نزدیک ایمان کی خصوصیت یہی ہے کہ وہ انسان کی تمناؤں کو عقل اور فطرت کی قیود سے آزاد کر دیتا ہے۔ انسان کی دلی تمناؤں کے معروض کو ایمان ایک مستقل حقیقت اور ہستئ مطلق کے طور پر منکشف کرتا ہے۔ ایمان سے تمنا اور وجود کا تخالف منسوخ ہو جاتا ہے شلائر ماخر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ ایمان اور علم کی ہر پیکار یا تو غلط فہمی سے پیدا ہوتی ہے اور یا اس لئے کہ ابھی ایمان اور علم میں سے کسی کو بھی کمال حاصل نہیں ہوا۔ اس کے برخلاف فوئر باخ یہ کہتا ہے کہ مذہب کے مخصوص مظاہر دل کی آرزوؤں کی تسکین طلبی سے پیدا ہوتے ہیں اور دل عقل کے حدود کو توڑ کر باہر نکلنا چاہتا ہے اسی لئے اعلیٰ ترین مقام پر مذہبی مظاہر مخالف عقل ہوتے ہیں۔

فوئر باخ نے نہایت زبردست اور مفکرانہ کوشش کی کہ مذہب کے اندر تمناؤں حاجتوں اور امیدوں کے نفسیاتی ماخذ کا پتہ چلایا جائے۔ وہ کہتا

ہے کہ تمنا مذہب کا اساسی مظہر ہے۔ (Wesen des Christentums) میں اس نے اس دعوے کو ایسے انداز استدلال سے ثابت کیا ہے جو عام فلسفیانہ دلچسپی کی چیز ہے۔

انسان اپنی فطرت سے باہر نہیں جا سکتا اس کے تمام نظریات اور افکار پر اس کی اپنی فطرت کی مہر لگی رہتی ہے اس کی فطرت کا پتہ ان اشیاء سے بھی چل سکتا ہے جن کے ساتھ وہ تعلق پیدا کرتا ہے کیونکہ اس کا ہر مقصد اس کی فطرت کے انکشاف کا ایک ذریعہ ہوتا ہے یہ انسان کی اپنی فطرت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ کوئی چیز اس پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے شروع میں کوئی وجہ نہیں ہوئی کہ انسان اپنی فطرت کے لئے حدود قائم کرے۔ وہ تمام خیالات کو آسانی سے قبول کر لیتا ہے اور ان کو علی الاطلاق صحیح سمجھتا ہے۔ تاثر کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے معروض کو حقیقی سمجھتا ہے اور اس کو لامحدود بناتا ہے۔ شک اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ انسان اپنے حدود کو پہچاننے لگتا ہے اور نفسی اور معروضی میں امتیاز کرنے لگتا ہے۔ ایمان کے اندر یہ امتیاز موجود نہیں ہوتا ایمان فقط اسی کا نام ہے کہ نفسیت (Subjectivity) کی مطلق حقیقت پر پورا یقین ہو لیکن ہر نفسی مظہر مذہبی ایمان کا معروض نہیں ہوتا۔ مذہب تحسین سے پیدا ہوتا ہے انسان جس چیز کی کوئی خاص قیمت نہیں سمجھتا اس کو وہ الٰہی بھی نہیں سمجھتا۔ وہ انہی کو الٰہی جانتا ہے جس کی طرف وہ اعلیٰ ترین قدر و قیمت منسوب کرتا ہے۔ جو شخص ایک برترین مقصد رکھتا ہے وہ ایک خدا رکھتا ہے۔ وہ جس چیز کی تعریف کرتا اور اس کو بے بہا سمجھتا ہے وہی اس کا خدا ہے جس چیز کو برا قرار دیتا اور رد کرتا ہے وہ غیر الٰہی ہے۔ خدا وہ کتاب ہے جس میں انسان نے اپنے اعلیٰ ترین افکار و تاثرات کو ثبت کیا ہے۔

انسان کی جنت ان پھولوں کا گلدستہ ہے جن کو اس نے اس عالم کے گلزاروں سے منتخب کیا ہے۔ یہ بات مہذب آدمی کی جنت کی نسبت بھی ویسی ہی صحیح ہے جیسی کہ وحشی کی جنت کی نسبت۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ مہذب آدمی اپنی تعلیم و تہذیب کی وجہ سے اس کو کسی قدر لطیف بنا لیتا ہے۔

آدمی کا خدا اور اس کی جنت اس کے ارمانوں اور تمناؤں کا آئینہ ہوتی ہے صفاتِ الٰہیہ وہی صفات ہوتے ہیں جن کو انسان اپنی مخصوص منزل ارتقا میں بلند ترین خیال کرتا ہے۔ خدا کی طرف شخصیت کو منسوب کرنے کے یہی معنی ہیں کہ انسان شخصی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتا ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خدا محبت ہے تو ہماری مراد دراصل یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں محبت کرنے والی طبیعت سے بہتر کوئی چیز نہیں۔ عیسوی مذہب یہ کہتا ہے کہ خدا نے تکلیف اٹھائی اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کے لئے تکلیف اٹھانا ایک الٰہی صفت ہے۔ اگر ہم مذہب کو صحیح طور پر سمجھنا چاہیں تو ہم کو ہر جگہ موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کرنا پڑے گا۔ عیسائیت کے اندر مذہبی اصول اپنی پوری گہرائی اور ثروت میں پایا جاتا ہے۔ عیسائیت حیات تاثر اور قلب میں ایک ایسی باطنیت اور محدودات سے ایک ایسی آزادی پیدا کر دیتی ہے یورپ کے قبل عیسوی مذاہب جس سے ناآشنا تھے۔ وہ الم کا نہایت گہرا احساس پیدا کرتی ہے اسی لئے محبت کا احساس بھی اس میں نہایت شدید ہوتا ہے۔ یونان کے اولمپیائی دیوتاؤں کا بچھچھوراپن انسانی قلب کی حاجتوں سے ٹکرا کر فنا ہو گیا لیکن عیسائیت کا خدا محبت کا ایک آنسو ہے جو خلوت راز میں انسان کی مصیبت پر ٹپک پڑا ہے۔ مذہب میں انسان تمناؤں اور نصب العینوں کے عالم کو ایک الگ دنیا سمجھتا ہے جو اس دنیا کے پرے ہے اور محدودیت رنج و محن اور پیکار کی اس دنیائے دوں کے مقابلے میں اس کو حقیقی دنیا خیال کرتا ہے۔

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ قلب کی لامحدودیت اور تاثر کی ہمہ گیری سے ہم مذہب کو کیسے اخذ کر سکتے ہیں درآنحالیکہ مذہب ہی کی بدولت انسان اپنے آپ کو محدود ناقص اور گنہگار خیال کرتا ہے۔ فوئرباخ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ مذہبی تاثر اثرِ تقابل (Contrast-effect) کی ایک قسم ہے۔ انسان پہلے غیر شعوری طور پر ہر حسن و کمال کو خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے پھر اپنے آپ کو اس کے مقابلے میں ذلیل و خوار محسوس کرتا ہے اس کو خدا کی فطرت اپنی فطرت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے اسی لئے مقابلہ کرتے ہوئے وہ

اپنے آپ کو مفلس اور بے مایہ سمجھنے لگتا ہے لیکن خدا کے اندر انسان کی اپنی فطرت محفوظ ہے۔ بہ نسبت اپنی اصلی محدود فطرت کے انسان کو اپنی فطرت خدا کے اندر بہت زیادہ احسن واکمل معلوم ہوتی ہے۔ ایک دوسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ دینیات اس کی قائل ہے کہ خدا کی ذات ان صفات سے جو ہم اسکی طرف منسوب کرتے ہیں الگ ہے اور شلائر ماخر نے خاص طور پر اس امتیاز کو واضح کیا ہے فوئر باخ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ خدا کے صفات کو الگ کر دینے سے اسکی ذات میں بھی کچھ نہیں رہتا اور یہ امتیاز تشکیک اور بے یقینی کا نتیجہ ہے۔ سچا ایمان اس سے آشنا نہیں تمام صفات کو نکال دو تو باقی کیا رہ جاتا ہے۔ مذہب کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جب کبھی انسان خدا کی نسبت کچھ جاننا چاہتا ہے تو وہ جان لیتا ہے۔ مذہب کے ازمنۂ عالیہ میں کوئی ایسی تفریق ذات وصفات نہیں تھی فوئر باخ کا خاص مقصد یہ ہے کہ مذہبی مظاہر کے مخصوص ابتدائی اور غیر ارادی انداز کو واضح کرے۔ وہ مذہب کی اصلی صورت کو دیکھتا ہے نہ کہ اس مذہبیت کو جس کا رنگ تنقید اور رکم وبیش علمی تعلیم وتربیت سے بہت کچھ بدل چکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید عیسائیت ابتدائی عیسائیت سے بالکل مختلف ہوگئی ہے عیسائیت کا بھی ایک کلاسیکل زمانہ تھا اور فوئر باخ کو اسی زمانہ سے دلچسپی ہے نہ کہ "بد اخلاق بے سیرت لذت پرست راحت کوش غمزہ فروش ادبیاتی عیسائیت"۔ وہ کہتا ہے کہ اب اہل دینیات بھی اصل عیسائیت سے واقف نہیں۔ ابتدائی عیسائیت نے دنیا اور آخرت میں جو مخالفت قائم کیا تھا اس کو جدید عیسائیت نے ہلکا کر دیا ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب حقیقت میں ایک جدید نظریۂ حیات ہے جو ابتدائی عیسائیت سے مختلف ہے اس کے اخلاق بالکل انسانی ہیں فقط اس کے ایمان کا تعلق ابتدائی عیسائیت سے ہے۔ اس نے معجزات کو فقط ماضی میں ڈال دیا ہے اور قیامت کو ایک غیر معین مستقبل میں۔ حالانکہ یہ یقین کہ دنیا عنقریب تباہ ہونے والی ہے اصلی عیسوی ایمان کا جزو لاینفک ہے۔ اس دنیا کا فنا ہوجانا لازمی ہے تاکہ لامحدود تمناؤں کا عالم ظہور میں آسکے۔ فوئر باخ کہتا ہے کہ جدید عیسائیت کی وجہ یہ ہے کہ

خدا آفرینی، کی خواہش جو مذہب کا اصل ماخذ تھا موجود نہیں ہے۔

یہ ہے فوئرباخ کا فلسفۂ مذہب۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ مذہب کی اس کے نزدیک کیا قیمت تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں وہ اصلی صورت میں ہو وہاں وہ اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب اپنے ازمنۂ عالیہ میں انسان کے لئے اپنی فطرت اور مقاصد سے واقف ہونے کا ایک واحد ذریعہ ہوتا ہے اور اسی سے انسان کی روح میں گہرائی اور عرفان نفس پیدا ہوتا ہے مزید براں اس سے انسان کا افق حیات وسیع ہو جاتا ہے اور یہ احساس کہ میں ایک ماورئی بلند اور لامحدود فطرت رکھتا ہوں انسان کو ذہنی شعور کے حدود سے باہر لے جاتا ہے دوسری طرف بعض پہلوؤں سے مذہب مضر اثر بھی کرتا ہے۔ جب ایک مومن یہ سمجھ لیتا ہے کہ جو کچھ ہے وہ خدا ہی میں ہے اور فقط فوق الفطرت قوتوں کو اصل حقیقت خیال کرنے لگتا ہے تو علم وفن کنبے کی محبت اور اجتماعی زندگی اس کو بے مصرف معلوم ہونے لگتی ہے تہذیب و تمدن کی تمنا اسکے اندر پیدا نہیں ہوتی۔ مذہب اور تہذیب کا مقصد ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں سے جب کبھی کوئی ایک راہ دوسری پر فائق سمجھ کر اختیار کر لیتا ہے پھر دوسری راہ پر چلکر کچھ حاصل کرنے کی امید اس میں نہیں رہتی ان دونوں طریقوں میں نسبت معکوس ہے جس قدر ایک راہ پر زیادہ چلو اسی قدر دوسری راہ سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب انسان اپنے نصب العینوں کو ایک ایسی ہستی مطلق کے صفات سمجھنے لگتا ہے جو اس سے مختلف اور الگ ہے تو یہ خیال بالکل بے ضرر نہیں ہوتا۔ خدا اور انسان کے فرق پر جس قدر زیادہ زور دیا جائیگا اسی قدر نیکی اور عدل اور دیگر صفات کا اطلاق خدا اور انسان پر بالکل الگ الگ معنوں میں ہوگا۔ اس طرح سے انسان اپنی عقل اور ضمیر کو مقید کر لیتا ہے تاکہ وہ حکم و مشیت الٰہی کی متابعت کر سکے خواہ وہ حکم اس معیار کے خلاف ہی ہو جو انسان نے اپنی نیکی اور عدل وغیرہ کے لیے قائم کر رکھا ہے۔ یہی ماخذ ہے ہر قسم کے مذہبی تعصب اور ان تمام تاریک مظاہر کا جو مذہب کی تاریخ میں پیدا ہوئے ہیں۔ فوئرباخ کہتا ہے کہ ایمان اور محبت کی کلیسوی تعلیم

ہیں مذہب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ محبت تمام قدغنوں کو مٹا دیتی ہے وہ تمام اشیاء کو ان کے اختلافات کے باوجود ایک کر دیتی ہے لیکن ایمان پھر ان حائل دیواروں کو قائم کر دیتا ہے اور تعصب و بے محبتی پیدا کرتا ہے۔ محبت خدا کی فقط ایک صفت ہے اس کے علاوہ اس میں اور تقاضے بھی ہیں محبت کا جو تقاضا ہے اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ خدا کا بھی یہی تقاضا ہوگا۔ اس لئے فوئر باخ کہتا ہے کہ مذہب کے نقطۂ نظر کو ترک کر دینا ضروری ہے لیکن وہ اس اعتراض کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ اس کا اپنا نقطۂ نظر محض سلبی ہے۔ وہ صفات الہیہ کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اسی لئے وہ یہ نہیں چاہتا کہ ان صفات کو ایک ایسی ہستی کی طرف منسوب کر دیا جائے جو ہم سے الگ ہے پورا منکر خدا وہ شخص ہے جو ان صفات ہی کا قائل نہیں نہ کہ وہ شخص جو ان صفات کا تو قائل ہے لیکن کسی الہٰی ذات مطلق کو ان کا حامل تصور نہیں کرتا ان صفات کا حق اسی وقت ادا ہوتا ہے جب ان کو اس قسم کے فرضی حامل سے الگ کر لیا جائے یہ بات خاص طور پر محبت کی نسبت صحیح ہے جو ایک ایسا جذبہ ہے جس میں نوع انسان کی وحدت کا اظہار ہوتا ہے محبت عیسائیت سے پہلے بھی موجود تھی مسیح وہ ہستی ہے جس نے نوع انسان کی وحدت کو ایک قوم پر منکشف کیا اگر مسیح کی نسبت لوگوں کا ایمان جاتا بھی رہے گا تب بھی جہاں کہیں محبت حکمراں ہوگی وہاں مسیح کا اصلی جوہر موجود ہوگا۔ فوئر باخ کے نزدیک مذہبی ایمان کے ضائع ہو جانے سے کوئی اصلی قیمت کی چیز فنا نہیں ہوتی فقط اتنا فرق پڑتا ہے کہ ہم اپنے صفات کو اب کسی ہستیٔ مطلق کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اب ہم دریا کو عبور کر کے کہیں پر پانی لینے نہیں جاتے کیونکہ ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ ہم جو پانی بھرنے جاتے تھے وہ اسی ندی میں سے آتا ہے۔

فوئر باخ کے فلسفۂ مذہب پر کوئی جامع تنقید کرنے کے بغیر ہم یہاں اس نکتے کو بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ جب وہ خواہش یا تاثر کو ایک تخلیقی قوت قرار دیتا ہے تو وہ ان باہمی تعلق پر پوری طرح غور نہیں کرتا جو تاثر کا شعور کے دوسرے پہلوؤں سے ہے۔ خالی تاثر کچھ بھی پیدا نہیں کر سکتا لیکن فوئر باخ کہتا ہے کہ خدا آفرینی کی خواہش اپنے اندر سے تصورِ خدا پیدا کرتی ہے تاثر فقط ان تصورات پر عمل کر سکتا ہے

جو پہلے سے موجود ہوں خواہ وہ رسم و روایت سے حاصل کئے گئے ہوں خواہ ذاتی تجربے سے ۔ تاثر کو ان ہی میں سے انتخاب کرتا اور ان میں سے بعض کو قوی کرتا اور نصب العینی بناتا ہے تصورات کا پہلے سے موجود ہونا اس بات کے سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ مذہب میں تسلیم و رضا کا عنصر کس طرح داخل ہوتا ہے اور ایمان کا معروض خارجی اقتدار سے انسان کو ملتا ہے ۔ مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی یہ امید غلط معلوم ہوتی ہے کہ مذہب کو ترک کر دینے سے کوئی کام کی چیز ہاتھ سے نہیں جاتی ۔ اگر مذہب سرتا سر انسان کی فطرت ہی کا آئینہ ہو تو بھی انسان کی تمناؤں اور نصب العینوں کو یہ نسبت کسی اور شکل کے اس صورت سے زیادہ تقویت حاصل ہو سکتی ہے جو اس کو مذہب نے عطا کی ہے ۔ بہرحال ایسی کیفیتیں پائی جاتی ہیں جن پر فقط مذہب ہی کا اثر ہو سکتا ہے یہ مسئلہ ابھی تک حل نہیں ہوا ۔ فوئرباخ اس قضیہ کو بھی پوری طرح ثابت نہیں کر سکتا کہ تمام دینیات نفسیات ہے ، مذہبی فلسفہ تمام مذہبی تصورات کو نفسیاتی پیداوار ثابت کرنے کے امکان کی طرف اشارہ کر سکتا ہے لیکن یہ کبھی ثابت نہیں ہو سکتا کہ یہ تصورات اس سے زیادہ نہ کچھ ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں محض یہ امر کہ ایمان کا معروض انسانی تمناؤں کے موافق واقع ہوا ہے اس کے نفسیاتی یا غیر نفسیاتی ہونے کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرتا ۔ کوئی شخص ایسا بھی کر سکتا ہے کہ فوئرباخ کے طریق استدلال کو تسلیم کرے لیکن اس کے نتائج کو رد کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ انسانی قلب کی جو لامحدود تمنائیں ہیں ان کا معروض حقیقی ہے ۔ بہرحال یہ ایک شکل ہے جس میں اب مذہبی بحث فوئرباخ کے اضافے کے بعد جاری ہو سکتی ہے شاید اس کے بعد اور شکلیں بھی پیدا ہو جائیں ۔

اگر تمام دینیات نفسیات ہے تو تمام فلسفہ بھی لازماً نفسیات ہی ہوگا اس طرح سے فوئرباخ فلسفۂ مذہب کے ذریعہ سے اسی خیال پر پہنچا جس پر کہ فریس اور بینیکے پہنچ چکے تھے ۔ "اساسیات فلسفۂ مستقبل میں" وہ انسان کو اس فطرت سمیت جس پر کہ اس کا مدار ہے فلسفے کا واحد موضوع قرار دیتا ہے ۔ علم الانسان جس میں عضویات بھی داخل ہے کلی علم ہے ۔ یہ شاندار چھوٹی سی

کتاب دلنشین مقولوں سے لبریز ہے لیکن اس کا انداز بیان خطیبانہ سا ہے جسکی وجہ سے
اس کی قیمت ذرا کم ہو جاتی ہے اس میں مندرجہ افکار کو اگر وہ تکمیل تک پہنچاتا تو
یہ کتاب زیادہ کام کی ہوتی۔ اس میں وہ انفرادی امور اور احساس کے حقوق کی
حمایت کرتا ہے لیکن وہ ان مسائل کو ہاتھ نہیں لگاتا جو تجربہ اور علم احساس اور فکر،
نفسیات اور نظریۂ علم، کے باہمی تعلق کے تعین سے پیدا ہوتے ہیں۔

فوئرباخ کی بعد کی تصانیف میں مادیت کی نسبت بھی اس کا انداز اسیطرح
مبہم ہے۔ وہ عضویات کا ایک سرگرم طالبعلم تھا اور اس نے مولشوٹ کی کتاب
"نظریۂ غذا" پر نہایت جوش سے تبصرہ کیا جس میں مفصلۂ ذیل اقتباس پایا جاتا ہے
"نظریۂ غذا بڑی اخلاقی اور سیاسی اہمیت رکھتا ہے۔ غذا سے خون بنتا ہے اور
خون سے دل اور دماغ اور افکار اور ذہن۔ انسانی غذا انسانی تہذیب و تفکر کی
بنیاد ہے۔ اگر تم کسی قوم کی اصلاح چاہتے ہو تو گناہوں کے خلاف وعظ کہنے کی بجائے
اس کو بہتر غذا دینے کی ترکیب پیدا کرو۔ انسان جو کچھ کھاتا ہے وہی بن جاتا ہے"۔
اگر لوگوں کی غذا بہتر ہو (مثلاً آلووں کی جگہ مٹر کھائیں) تو کسی مستقبل کی انقلابی تحریک کی
کامیابی کی زیادہ امید ہو سکتی ہے۔ اس اقتباس کا جو اس کے متروکہ کاغذات
میں چھپا دیا گیا۔ گروہ اکثر حوالہ دیا کرتا تھا اس ثبوت میں کہ فوئرباخ کے خیالات
کس قدر ذلیل ہو گئے تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو بات اس کے
دل میں بیٹھ جاتی تھی اس کو وہ کس قدر قوت اور صنعتِ تضاد سے ادا کرتا تھا اور
ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ فیصلہ کن مقامات پر اس کا خیال کسقدر وضاحت سے
معرا ہوتا تھا، خصوصاً انسان اور اس کی اساس کا باہمی تعلق بیان کرتے ہوئے۔
اگرچہ ان بیانات میں اور ان کے بعد بھی وہ مادیت سے قریب آتا ہوا
معلوم ہوتا ہے لیکن وہ خود اس اصطلاح کو اپنے زاویۂ نگاہ کے بیان کیلئے
نہایت ناموزوں خیال کرتا تھا۔

اس کے نزدیک انسان کو محض مادے کی پیداوار سمجھنا غلط ہے۔
ہمیں چاہیئے کہ ہم انسان کو نقطۂ آغاز بنائیں بجائے اس کے کہ مادیت کیطرح
اس کو محض ایک نتیجہ تصور کریں۔ فوئرباخ کہتا ہے کہ زندگی، احساس، فکر ایک

بالکل اصلی نا قابل نقل و بدل چیز ہے اس لیئے ہم کو ایک ارشمیدیشی نقطہ تلاش کرنا چاہیئے جو مادیت اور روحیت کے مابین واقع ہو اور جہاں سے ہم انسان کو ایک مادی اور روحی ہستی سمجھ سکیں۔ اس اصول کی وجہ سے جس کو اصول نفسیت کہہ سکتے ہیں، فوئرباخ اپنے مادیت نما اقوال سے منطقی نتائج اخذ نہیں کرتا اور اپنے فلسفۂ مذہب میں بھی وہ اسی اصول سے کام لیتا ہے کہ علم کی اساس اولیں کو انسان سے خارج میں نہیں بلکہ اس کے اندر تلاش کرنا چاہیئے اس اصول کو وہ پہلے دینیات اور تخیلی فلسفے کے خلاف استعمال کرتا ہے اور اس کے بعد مادیت کے خلاف لیکن موخرالذکر میں اس کی وضاحت مقابلتہً بہت کم ہے۔

فوئرباخ کے اخلاقی نظریات میں بہت سی تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں پہلے وہ مذہب اور دینیات سے اخلاقیات کی آزادی کو ثابت کرتا رہا اور اس میں خاص طور پر کانٹ اور فشٹے کی اخلاقیات کا حوالہ دیتا رہا (Wesen des Christentums) (ماہیتِ عیسائیت) میں وہ کہتا ہے کہ وحدت نوع انسانی محبت کی صورت میں افراد کے اندر جلوہ گر ہوتی ہے اس کے بعد اس نے اس زور سے سعادت کو بنیاد اخلاقیات قرار دیا کہ میں نے اس کی بنا پر اس سے پہلے ایک جگہ اس کی اخلاقیات کو "اخلاق انانیت" کہا۔ لیکن کارل گریون نے اس کے جو متروکہ اجزا چھاپے ہیں ان کو پڑھکر مجھے احساس ہوتا ہے کہ مجھکو اس امر میں غلط فہمی ہوئی تھی۔ فوئرباخ کے نزدیک فرد کی سعادت اخلاق کا نصب العین نہیں بلکہ اس کی شرطِ مقدم ہے۔ کیونکہ وہی شخص جو اپنے ذاتی تجربہ سے جانتا ہے کہ احتیاج اور نقصان کیا چیز ہے، دوسروں کے ساتھ ہمدردی کر سکتا ہے۔ ہمدردی اور محبت سے پہلے یہ لازمی ہے کہ ایسا محسوس کرنے والا شخص اپنی ذات میں مسرت و سعادت کی ضرورت محسوس کر چکا ہے۔ فوئرباخ اس نکتے کو خاص طور پر شوپن ہائر کے خلاف پیش کرتا ہے جس نے مسرت کی ضرورت کو رد کر کے ہمدردی کو اخلاق کی اساس قرار دیا تھا۔ ہمدردی دراصل اسکا نام ہے کہ دوسروں کی طلب سعادت کو اپنی طلب بنالیا جائے اخلاقیات ایک انفرادی جذبہ سعادت کو تسلیم نہیں کرتی اسمیں میری سعادت اور دوسروں کی سعادت کا امتیاز نہیں پایا جاتا جس طرح انسان کی طبیعی پیدائش کے لئے

دو انسانوں کی ضرورت ہے اسی طرح اخلاق بھی ایک واحد فرد سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ جنسی تعلق ہیں فطرت نے اس مسئلے کو حل کر دیا ہے کہ کس طرح انانیتی طلب سعادت سے دوسروں کی نسبت فرائض کی طرف عبور کیا جائے۔ جنسی تعلق اخلاق کی بنیاد ہے کیونکہ اس کے اندر انسان انفرادی سعادت سے گذر کر دو یا دو سے زیادہ کی سعادت کو اپنی طلب میں داخل کر لیتا ہے چونکہ ہر فرد کا وجود دوسرے افراد کے ساتھ وابستہ ہے اسی لئے اجتماع اور رفاقت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ایک فرد کی طلب سعادت محدود ہوتی ہے اور جو فرائض ہمارے اپنی نسبت ہوتے ہیں وہ بالواسطہ دوسروں کی نسبت ہوتے ہیں۔ فوئر باخ کے نزدیک ضمیر کوئی مخصوص ملکہ نہیں جو ہمارے اندر رکھ دیا گیا ہے اور جس میں سے اولیاتی طور پر مکمل اخلاقیات کو اخذ کر سکتے ہیں۔ ضمیر، نفس، قلب، ہمدردی اور انانیت کا دوسرا نام ہے۔ پہلے پہل کسی خراب کام کرنے کے بعد یہ نفس لوّامہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے پشیمانی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ہمدردی کے جذبے کے ساتھ یہ احساس شامل ہو جائے کہ ہم کسی کے لئے تکلیف کا باعث ہوئے ہیں۔ پشیمانی اسی حالت میں پیدا ہو سکتی ہے جب کہ ہم کو دوسروں کی خواہش مسرت کا احساس ہو اور ہم محسوس کریں کہ ہم نے کسی کی اس خواہش کو صدمہ پہنچایا ہے۔

اگرچہ فوئر باخ نے اپنے اخلاقی افکار کو مختصر خاکوں اور نامکمل مضامین میں ادا کیا ہے لیکن وہ دلچسپی سے خالی نہیں کچھ تو اس لئے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان اہم مسائل میں اس ان تھک روح اور نکتہ رس نقاد کا میلان کس طرف تھا اور کچھ اس لئے کہ یہ خیالات ان نظریات کے موافق واقع ہوئے ہیں جن کو اگسٹ کونت (Comte) پیش کر چکا تھا جو جدید ایجابیت کا حقیقی بانی ہے۔ فوئر باخ جرمن فلسفے کی تاریخ میں ان تمام مفکرین میں سے قوی ترین معلوم ہوتا ہے جنھوں نے رومینٹک فلسفے سے انتقادی علم ذات (Self Comprehension) کیطرف عبور کیا اور انسانی علم و یقین کے مقدماتِ اولیات کی تحقیق کی طرف واپس آئے۔

فلسفہ شمالی یورپ میں

بہت تھوڑی باتیں ہیں جن کی خاطر عام تاریخ فلسفہ کو سکنڈینیویا کے مفکرین کی طرف توجہ مبذول کرنی پڑے اور بہت سے قارئین دل میں یہی سمجھیں گے کہ مصنف نے محض اپنی قومیت کی خاطر اس کو قابل توجہ سمجھا ہے شمال میں فلسفیانہ تحریک زیادہ تر اسی پر مشتمل تھی کہ بڑے ملکوں میں جو فلسفیانہ خیالات پیدا ہوئے ہیں، ان کو کم و بیش طور پر جزو فکر بنائے۔ ایسا کرنے سے خود شمالی ملکوں کے ذہنی ارتقا کو مدد ملی لیکن عام فکر کے لئے اس نے کوئی اہم نتائج پیدا نہ کئے۔ انتقادی فلسفے کو اور اس سے زیادہ رومینٹک فلسفے کو یہاں پیرو مل گئے۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ رومینٹک فلسفے میں ان لوگوں نے کوئی خصوصیت بھی پیدا کی تو یہ معلوم ہوگا کہ یہاں پر اس میں عملی اور شخصی مقاصد کا غلبہ پایا جاتا ہے اور افکار کی اخلاقیاتی اہمیت پر خاص توجہ ہے۔ اس لحاظ سے سویڈن میں فلسفے کا ارتقا ڈینمارک سے مختلف ہوا۔

سویڈن میں انیسویں صدی کے آغاز ہی میں تھوریلڈ کی تصانیف میں وہ خیال ملتا ہے جس کو سویڈی فلسفے نے اپنے معراج کمال پر ہستی مطلق کا صحیح تصور سمجھا اور وہ یہ ہے کہ ہستی ایک زندہ اور متوافق کل ہے۔ کانٹ فشٹے اور شیلنگ جیسے لوگوں کے زیر اثر اس خیال نے ایسے مفکرین کے ہاتھوں میں ترقی پائی جن میں سے قوی الفکر بنجمن ہوزر: خاص طور پر قابل ذکر ہے یہاں تک کہ کرسٹوفر یعقوب بوسٹروئم نے عقلی تصوریت کو باقاعدہ انجام تک پہنچایا۔

جس عالم کو احساس اور تجربہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے وہ عالم بوسٹروئم (Boström) کے نزدیک حقیقی عالم نہیں ہوسکتا کیونکہ اس میں خارجی مکانی اضداد پائے جاتے ہیں اور وہ زمانے کے اندر ارتقا پاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جرمن فلسفے کی اس کوشش سے کہ ہستی مطلق کو مسلسل طور پر مرتقی سمجھا جائے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ تجربہ سے ماورے نہیں جاسکے۔ ہیگل بھی ایک تجربی فلسفی ہے کیونکہ اس کے یہاں بھی تصور کا ارتقا اضداد کے اثبات اور نفی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ بوسٹروئم

اور اس کے بنا کردہ سویڈی اسکول کا یہ خیال ہے کہ فکر تب تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک یوں تصور نہ کیا جائے کہ ہستی مطلق ایک سرمدی شخصیت پر مشتمل ہے جس کے افکار محدود شخصیتیں ہیں جن کا وجود باہم متوافق ہے۔ حقیقی وجود کو خالص اور مکمل رکھنے کے جوش میں بوسٹروئم نہ صرف جرمن فلسفہ کے تصوریتی ارتقائی نظریہ کے خلاف اعتراض کرتا ہے بلکہ عیسائی دینیات کے مسئلۂ تکوین و کفارہ کے خلاف بھی۔ اس کے ہاں یہ ایک اساسی اصول ہے کہ اعلیٰ سے ادنیٰ کی اور کامل سے ناقص کی توجیہ ہونی چاہیئے۔ عقلی تصوریت ایک اخلاقی تصوریت ہے کیونکہ ہمارے لیئے اعلیٰ ترین وجود آزاد شخصیتوں کی متوافق جماعت کا وجود ہے۔ اس نظریہ سے اس سوال کا جواب ملتا ہے کہ مظاہر کی تہ میں عین ذات کی ماہیت کیا ہے۔ بوسٹروئم کا فلسفہ فلاطونیت کی ایک متبدل صورت ہے جس میں تصورات مجردات نہیں بلکہ جوہری شخصیتیں ہیں۔ یہاں پر تصوریت فلسفۂ شخصیت بن گئی ہے۔

سویڈی فلسفے نے تصوری عالم میں شخصیت کے اصول کو قائم کیا لیکن ڈنمارک کے فلسفے نے عالم تجربہ ہی میں اس اصول کا اثبات کرنے کی کوشش کی۔ ٹریشو اور سبّرن نے جرمن تخیلی فلسفے کے مقابلے میں ایک زندہ موجودیتی نظریۂ کائنات پیش کیا اور نفسیاتی تجربہ کا ایک ایسا احساس پیدا کیا جو پادرہوا تخئیل کو خارج کر دے۔ جب ہیگل کا فلسفہ ڈنمارک میں داخل ہوا تو اس کو دینیات اور جمالیات کے طلبا میں سے بہت سے پیرو مل گئے۔ سبّرن نے اس پر نہایت عمدہ اور تیز تنقید کی۔ سبّرن نے ایک مرتبہ کہا کہ میرے تمام فلسفے کا مقصد حیات و حقیقت کا مطالعہ ہے۔ مجردات اور تخیلی نظامات اس کو بیکار معلوم ہوتے تھے۔ فلسفہ حقیقی تجربی مواد سے شروع ہونا چاہیئے اور اس کا کام یہ ہے کہ وہ اس مواد کی تحلیل کرے۔ فقط کلی تصورات اور قوانین ہستی کو قابل فہم نہیں بنا سکتے ہمیں ان شروعات کو بھی جاننا چاہیئے جہاں سے ہستی کا ارتقائی عمل شروع ہوتا ہے۔ سبّرن کے نظریۂ کائنات میں ایک تصور غالب یہ ہے کہ ہر قسم کی ترقی نمو و نجود مختلف اور اکثر متناقض مقامات سے شروع ہوتی ہے اس طرح سے اس کا نظریۂ ارتقا اتنا تصوریتی نہیں ہو سکتا جتنا کہ ہیگل کا۔ بوسٹروئم کے نزدیک ہیگل بہت زیادہ

تجربی تھا کیونکہ وہ ترقی کا قائل تھا لیکن اس کے برعکس سٹرن کو ہیگل پر یہ اعتراض تھا کہ وہ حقیقی تاریخی ترقی کا قائل نہیں ہے۔ اس نظریہ کا اطلاق کہ ترقی مختلف مقامات پر الگ الگ ہوتی ہے، اس نے اپنے نظریۂ علم اور اپنے فلسفۂ مذہب پر نہایت دلچسپ طریقے سے کیا۔ چونکہ جاننے والا اسی طرح ہستی کے اندر خود بخود الگ الگ پیدا ہو جانے والے عناصر میں سے ایک عنصر ہے اس کی نگاہ میں ہستی کی کلیت کبھی نہیں آسکتی۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی ہے کہ حیاتِ کلی کا جو انداز اس مخصوص جاننے والے پر منظر ہے وہ اس کے سوا کوئی دوسرا محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی لئے سٹرن تخیلی فلسفے کے خلاف حدودِ علم کی، اور کلیسائی اداعائیت کے خلاف انفرادی نفسیت کی اہمیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کی تصانیف خصوصاً اس کے نظریۂ تاثرات نے نفسیات میں ایک مستقل اضافہ کیا ہے۔ روح اور جسم کے تعلق پر اس کی ایک تصنیف ہے جو اپنے زمانے میں بہت اہم تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کس طرح اپنے نفسیاتی نظریات کو عضویاتی تجربات کے موافق بنانے کی کوشش کی۔ وہ ثنویت کے خلاف ہے اور کہتا ہے کہ حیاتِ مادہ اور حیاتِ شعور دونوں کی تہ میں ایک ہی زندگی ہے۔

سوئرن کیئر کیگارڈ (Sören Kierkegaard) کو رومینٹک فلسفہ اور اس کے اس دعوے کے خلاف کہ اس نے حیات اور وجود کے متناقضات میں موافقت پیدا کر دی ہے، زیادہ اساسی اعتراضات تھے۔ اس کا خیال غالب یہ تھا کہ زندگی کی نسبت جو مختلف نظریات ممکن ہو سکتے ہیں وہ باہم اس قدر متخاصم ہیں کہ ہمیں ان میں سے لازماً انتخاب کرنا پڑیگا۔ اسی لئے اس کا تکیۂ کلام تھا "یا یہ یا وہ"۔ مزید براں اس کا یہ خیال تھا کہ یہ انتخاب ہر فرد کو خود کرنا لازمی ہے۔ اسی لئے اس کا دوسرا اصول تھا "الفرد"۔ وہ اپنے نظریہ کو کیفیتی منطق (Qualitative dialectic) کہتا تھا جس سے وہ رومینٹک فلسفے کی اس تعلیم کی تردید کرنا چاہتا تھا کہ ارتقائے مسلسل لازمی اندرونی عبورات کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ کیئر کیگارڈ اس نظریہ کو بالکل ہوائی خیال کرتا تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ وہ خود اس کی دلکشی محسوس کر چکا تھا بحیثیت ایک شاعر اور مفکر کے

اس میں غیر معمولی خداداد قابلیت تھی اور کسی خیال کا عطر نکال لینے میں اس کو عجیب دسترس حاصل تھی اور ممکنات فکر کے اندر وہ ایسی وجدانی قوت اور ثروت تاثر بھر دیتا تھا کہ ڈینمارک کے ادبیات میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کمال میں زبان پر غیر معمولی قدرت اس کی معاون تھی جس کی وجہ سے وہ بحر تاثر کی ہلکی سے ہلکی لہر اور گلہائے فکر کے ہلکے سے ہلکے رنگ کو الفاظ میں مقید کر لیتا تھا۔ وہ اکثر اپنے الفاظ کے ساتھ اسطرح کھیلتا تھا جسطرح ایک سپاہی اپنے ہتھیاروں کے ساتھ لیکن فکر اور تاثر کا عاشق اور فن بیان کا ماہر ہونے کے باوجود اس کی طبیعت میں اس سے ایک قوی تر تقاضا محسوس ہوتا تھا جو اس کو عالم ممکنات سے بلند کر کے حقیقت اور صداقت کی طرف ابھارتا تھا۔ لامحدود حزن کی وجہ سے وہ عقلی اور جمالی زندگی کو ناکافی سمجھنے لگا اور دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسی حزن سے بچنے کے لئے اس کی طبیعت نے اس کو جمالیات اور فلسفہ پر بہت سی کتابیں لکھنے پر مجبور کیا جو اس کی مصنفی کی زندگی کا پہلا دور عظیم ہے (۱۸۴۳ - ۱۸۴۶)۔ قابلیت اور طبیعت کے لحاظ سے وہ رومینٹک تھا اسی وجہ سے اس کو ذاتی تجربے سے معلوم تھا کہ تفکر اور تخیل کے عالم سے قطعی فیصلہ کے تنگ دروازے سے گذر کر عالم حقیقت کے اندر ایک فرد کی سعی و طلب کس قدر جانکاہ ہے۔

کیرکیگارڈ کے نظریہ علم میں اس کی کیفیتی منطق، فکر اور حقیقت کے درمیان بیّن تخالف قائم کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اگر فکر کے اندر داخلی ربط پیدا بھی ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ ربط عملی زندگی میں بھی قائم رہ سکتا ہے۔ جب تک ہم زندہ رہتے ہیں ہم تکوّن و تغیر میں اسیر رہتے ہیں اور ہمیشہ ہستی مجہول کے روبرو ہوتے ہیں کیونکہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہوگا۔ محض خارجی بنا پر فیصلہ کرنا ناممکن ہے اس لئے کوئی ایسا نظام فکر ممکن نہیں ہو سکتا جو تمام حقیقت پر حاوی ہو۔ فقط ایک مجرد اور خالص منطقی نظام ممکن ہو سکتا ہے۔ ایسے نظام کے اندر شاید تجربۂ ماضی کے موٹے موٹے خط و خال ہو

ہیں۔ لیکن زندگی آگے بڑھتی ہوئی نئے امکانات اور نئے انتخابات پیدا کرتی رہتی ہے۔ مزید براں اسقدر عظیم اختلافات پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں کہ کوئی ایسا خیال نہیں ہو سکتا جو ان کی کسی اعلیٰ تر وحدت میں شیرازہ بندی کر سکے۔ بہر حال ایسے نظام میں انفرادی ہستیوں کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ یہ اس کے نظریۂ علم کا ایک لازمی نتیجہ تھی کہ مذہبی صداقت کیئر کیگارڈ کے سامنے ایک تضاد نما صورت میں آئی کیونکہ اس تضادیہ (Paradox) کو ایک موجود روح اور ایک سرمدی صداقت کا تعلق واضح کرنا ہے۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ ایمان کا معروض یہ متضاد نما صداقت ہے کہ سرمدی اور اعلیٰ ترین ہستی کا حصول ہمارے لئے فقط ذاتی انتخاب سے ہو سکتا ہے جس کی کوئی خارجی اساس نہ ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ خارجی حقیقت کے منافی ہو۔ ذاتی یقین کے سوا اور کوئی معیار صداقت نہیں نفسیت ہی صداقت ہے۔

کیئر کیگارڈ کی اخلاقیات میں کیفیتی منطق کچھ تو اس کے نظریۂ انتخاب میں پائی جاتی ہے، کچھ ارادی فیصلے میں اور کچھ نظریۂ مدارج میں۔ وہ بڑے زور سے اس کا انکار کرتا ہے کہ روحانی اور عضوی زندگی میں کوئی مماثلت ہے۔ روحانی عالم میں کوئی ایسا تدریجی ارتقا نہیں ہوتا جس کے ذریعے سے تدبر سے فیصلے کی طرف یا ایک نظریۂ حیات سے دوسرے نظریۂ حیات کی طرف عبور کی توجیہ ہو سکے۔ ہر ایسے عبور میں تسلسل ٹوٹ جاتا ہے۔ انتخاب کے بارے میں نفسیات فقط ممکنات اور استقاریات، محرکات اور تمہیدات کا پتہ دے سکتی ہے، لیکن آخری فیصلے میں ان سب چیزوں سے ایک بالکل نئی صفت کی طرف جست ہوتی ہے۔ تسلسل صرف ممکنات کے عالم میں پایا جاتا ہے۔ عالم حقیقت میں فیصلہ ہمیشہ شکست تسلسل سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا اس جست کا نفسیاتی مشاہدہ ممکن نہیں۔ کیئر کیگارڈ کا جواب اس بارے میں کچھ صاف نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ جست دو لمحوں اور دو کیفیتوں کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے ایک عالم ممکنات کی آخری کیفیت ہوتی ہے

اور دوسری عالم حقیقت کی پہلی کیفیت۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اس جست کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا لیکن اگر اس کو صحیح سمجھیں تو اس سے یہ بھی لازم آئیگا کہ یہ جست غیر شعوری طور پر واقع ہوتی ہے اور اس بات کا امکان بھی موجود رہتا ہے کہ شعوری متضاد کیفیتوں کے درمیان ایک غیر شعوری تسلسل پایا جائے۔ اس لئے ایسی جست کو صحیح سمجھنا ایک بے دلیل بات ہے مختلف نظریات حیات کی تعلیم میں (جن کے لئے وہ 'منازل' کی مقابلۃً کم موزوں اصطلاح استعمال کرتا ہے) کیئر کیگارڈ اس جست کی ضرورت کو محض اس لئے ثابت کرنا چاہتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر مختلف نظریاتِ حیات' اخلاقیاتی جمالیاتی اور مذہبی' کی فقط معین مکمل اور انتہائی صورتیں ہیں۔ خصوصاً جمالیاتی درجے میں وہ ایسی صورتوں کو پیش کرتا ہے جن کو 'منجمد' کہنا چاہیے۔ ایسی حالت میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایسے ممکنات جو نفسیات سے ثبوت پذیر ہوں بہت شاذ باقی رہ سکتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں ارتقا ہو رہا ہے وہاں ابھی صورت کسی قدر غیر متعین ہے۔ ایک مکمل صورت سے دوسری مکمل صورت کی طرف ارتقا عام طور پر ناممکن ہوتا ہے۔ اثراتِ تضاد (Contrast effects) کا قانون بھی یہاں مدد نہیں کر سکتا اس کا اطلاق وہیں ہو سکتا ہے جہاں ابھی کسی قدر لچک باقی ہے اور زندگی کا رَس بالکل خشک نہیں ہو گیا۔ اخلاقی فیصلے کے اندر تسلسل کی اس شکست اور جست پر زور دینے سے کیئر کیگارڈ خود اپنی اخلاقیات کو حقیقی اور معین مسائل زندگی کے لئے ناقابل اطلاق بنا لیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس فیصلے کا مدار اس قیمت کے لئے احساس پر نہیں ہے جو اس کا مظروف انسان کے لئے رکھتا ہے کیونکہ ایسا کرنے سے اس کی توجیہ انسان کے وقوف ثمن سے ہو سکے گی۔ جب وہ رفتہ رفتہ اپنے 'تصور فرد' سے وہ نتائج اخذ کرتا ہے جو اس سے بالتبع لازم آتے ہیں تو اس کی اخلاقیات اور زیادہ صوری ہو جاتی ہے۔ فرد کو جس قدر نوع سے الگ کرتے جاؤ اسی قدر وہ معین اور

حقیقی مقاصد و اعمال کو منتخب کرنے کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ کیئر کیگارڈ آخر میں اخلاقی منزل سے بھی روگردانی کرتا ہے اور اس کے لئے یا جمالیاتی زندگی باقی رہ جاتی ہے یا مذہبی زندگی جو کچھ ان دونوں ممکنات سے باہر ہے اس کو وہ علم نا جہالت قرار دیتا ہے۔ انسان کو لذت یا الم ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ یا زندگی کی حقیقی جدوجہد کو ترک کر دو یا اس رنج و محن کو برداشت کرنے پر تیار ہو جاؤ جو ایک زمانی ہستی کا سرمدی صداقت سے تعلق لازماً پیدا کرتا ہے۔ کیئر کیگارڈ رفتہ رفتہ عظیم متضادات پر محیط ہونے اور ان کی کشمکش کی تکلیف کو گوارا کرنے کی قابلیت کو کسی نظریہ حیات کی عظمت و قیمت کا معیار قرار دینے لگا لیکن یہ معیار تمین فطری حاجات و میلانات کے بالکل مخالف ہے اور کیئر کیگارڈ کا یہ میلان زندگی سے بالکل متخاصم ہے۔ اواخر عمر میں وہ شوپن ہائر کی تصانیف کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ کرتا تھا۔

اس سمت فکر میں وہ اس بڑے مسئلے سے دوچار رہا جس کو اس سے پہلے شوپن ہائر اور فوئر باخ بھی بیان کر چکے تھے کہ نہ صرف عقیدے کے لحاظ سے بلکہ اخلاق کی نسبت ابتدائی اور جدید عیسائیت کی کیا تعلیم ہے۔ آخر عمر میں موجودہ کلیسا کے خلاف اس نے جو شدید اعتراضات کئے وہ اس کے ارتقائے تفکر کا لازمی نتیجہ تھے۔ اس کے نزدیک انجیل کی عیسائیت میں اس کا اعلیٰ ترین نظریہ حیات ملتا ہے۔ موجودہ کلیسا کا یہ دعویٰ کہ وہ اصلی اور ابتدائی عیسائیت کا وارث حقیقی ہے ایک جھوٹا اور گستاخانہ دعویٰ ہے۔ اپنی تصنیف (Öjeblikke) (لمحے) میں اس نے نہایت دردانگیز طریقے سے جس کے اندر نیشِ تحقیر بھی موجود ہے مفصلۂ ذیل دعویٰ پیش کیا: "انجیل کی عیسائیت اب کہیں موجود نہیں"۔ رومینٹسزم نے اپنے نزدیک دین و دانش اور تہذیب و مذہب میں جو موافقت پیدا کی تھی وہ ناپید ہو گئی ہے کیئر کیگارڈ کی تمام فطرت اس کام کے لئے

پوری طرح موزون تھی۔ وہ ایسا شخص نہیں تھا جو مسائل کو نئی صورتوں میں ڈھال کر یا تجربے سے ہمارے ذہنی افق کو وسیع کر کے مسائل کے حل میں مدد دے لیکن اس نے ان کیفی امتیازات و تعینات کو جن کو تخیلی فلسفہ مٹا دینے پر مائل تھا، بڑے زور سے پیش کیا۔ ایسا کرنے سے اس نے قوت وثروت حیات کی حمایت و معاونت کی اور نہ صرف ان لوگوں کے لئے جن کا نظریۂ حیات اس کے مشابہ ہے بلکہ اوروں کے لئے بھی وہ دولت فکر مہیا کرنے کا باعث ہوا۔

ایجابیت

(Positivism)

انیسویں صدی کی ذہنی زندگی میں خاص طور پر دو قسم کے میلانات پائے جاتے ہیں رومانیت اور ایجابیت (Romanticism and Positivism)۔ رومانیت فکر کے متصورانہ میلان اور قلب کے تقاضوں کی پیداوار ہے اور ایجابیت معطیاتِ تجربہ کو اساسِ فکر قرار دیتی ہے کیونکہ اس میں ایجابی سے مراد وہی ہے جو ہم عام طور پر حقیقی سے مراد لیتے ہیں۔ جتنا تخالف کہ کسی دو میلانات میں ممکن ہوسکتا ہے وہ ان میں پایا جاتا ہے ان کے مخارج اور نقاطِ آغاز باہم متخالف ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے درمیان ایک باطنی رشتہ بھی ہے ان دونوں کا محرک اور ان کی شرطِ مقدم ایک ہی قسم کی ہے دونوں کا منشا یہ ہے کہ روح زندگی کی کثرت اور تنوع پر حاوی اور حقائقِ عظیمہ میں منہمک ہوں۔

رومانیت بھی حقیقت تک رسائی چاہنے میں ایجابیت سے کم نہیں لیکن فرق اتنا ہے کہ رومانیت نفسی ذرائع سے اس تک پہنچنا چاہتی ہے اور ایجابیت خارجی امور پر اپنی تعمیر قائم کرتی ہے ان دونوں کے اندر مفروضۂ مشترک یہ ہے کہ جو نصب العین حقیقتِ موجودہ سے بالکل باہر ہے وہ ضرور غلط ہے اسی لئے ان دونوں مذاہب کے مفکرین نے اٹھارھویں صدی کے انتقادِ عقل سے

منہ پھیر کر بڑے ذوق اور سرگرمی سے فطرت اور تاریخ کے اندر ارتقائے عظیم کا مطالعہ شروع کیا ارتقا کا تصور رومانیت میں بھی اتنا ہی نمایاں ہے جتنا کہ ایجابیت میں دونوں کا مقصد یہ تھا کہ تاریخ کے اندر اس تسلسل کو تلاش کریں جس کو دورِ تنویر اور عہد انقلاب نے بڑی طرح توڑ دیا تھا۔ از منۂ ماضیہ اور حیاتِ ذہنیہ کے ارتقا کے شرائط کو پورے طور پر سمجھنا ان دونوں مذاہب کا جوہری عنصر ہے جنھوں نے تاریخ فکر میں ایک نہایت اہم حصہ لیا ہے۔
اگر ہم کو یہ تسلیم بھی کرنا پڑے کہ معتقدات اور نظریاتِ حیات کے اختلافات انیسویں صدی میں اور بھی تیز ہو گئے ہیں تاہم یہ ماننا پڑیگا کہ ان دونوں تحریکاتِ فکر کی بدولت ترقی نے یہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا ہے کہ ہم قدرتی طور پر جن نقاطِ نظر سے غور کرنے کے عادی ہیں انھوں نے ان سے مختلف زوایائے نگاہ کی ہم کو تعلیم دی ہے۔ تاریخی احساس کی مدد سے جو تعمیمی انسانی ہمدردی کی ایک صورت ہے وہ تناقضات رفع ہو جاتے ہیں جن کو خالص منطقی بحث کبھی رفع نہ کر سکتی۔ فکر انسانی کی تاریخ میں یہ ایک نقطۂ انقلاب ہے۔ ہم کو ایک نیا اسلوبِ فکر حاصل ہوا ہے کانٹ نے فلسفے کے لیئے جو ہیئت نامہ تجویز کیا تھا اس پر رومانیت اور ایجابیت دونوں نے اپنے اپنے انداز میں عمل پیرا ہونے کی کوشش کی اور وہ یہ تھا کہ ان قوتوں کو دریافت کیا جائے جو از منۂ ماضیہ میں حیات و کائنات کو ڈھالتی رہی ہیں ان کے قوانین اور وسعت کی تحقیق کی جائے اور ان کا واضح شعور حاصل کر کے ان کو آزاد کیا جائے اور مستقبل کا کام ان سے انجام دیا جائے۔ اس لیئے یہ غلط ہوگا کہ ایجابیت کو فلسفۂ رومانیت کے خلاف ایک رد عمل قرار دیا جائے۔ وقت کے لحاظ سے بھی یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایجابیت رومانیت کی کامل ترقی سے پہلے ہی پیدا ہو گئی تھی ایک میلان سے بیزاری نے دوسرا میلان پیدا نہیں کیا اگرچہ یہ صحیح ہے کہ وسیع حلقوں میں ایجابیت کی اشاعت رومانیت کے زوال کے بعد زیادہ اچھی طرح ہو سکی۔
تاہم ایک اساسی نکتہ ایسا تھا جس کی نسبت ان دونوں میں شروع ہی سے

اختلاف تھا۔ وحدتِ فکر کے جوش میں رومانیت نے کثرتِ حقیقت کو نظر انداز کر دیا اور نصب العین کی صداقت پر ایک راسخ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے وہ اس اٹل میکانکی ربط قانون سے غافل ہو گئی جس کے خطِ فرمان پر ہر قائم شے کو سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ ایجابیت چونکہ حقیقتِ موجودہ کو اپنا نقطۂ آغاز بناتی ہے وہ اختلافات اور امتیازات کی جانب سے ہشیار ہے اور ان قوانین کو دریافت کرنا چاہتی ہے جن کے مطابق عالمِ موجود کے مظاہر پیدا ہوتے اور ترقی پاتے ہیں اسی لئے اس کے مشکلات و مسائل ان سے الگ ہیں جو رومانیت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ ایجابیت موجودات سے شروع کر کے وحدتِ فکر اور صحتِ نصب العین تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے لیکن رومانیت اس کے برعکس مخالف سمت میں جاتی ہے۔ ایجابیت کے بڑے مفکرین اس قوی اعتقاد پر عمل کرتے تھے کہ نیچے سے اوپر کی طرف یعنی کثرت سے وحدت کی طرف بڑھنا ضرور ممکن ہے۔ دوسری طرف رومانیوں کو بھی ایسا ہی کامل یقین تھا کہ اوپر سے نیچے کی طرف نزول ممکن ہے۔ تقابل مطالعہ کو اس کا فیصلہ کرنا پڑیگا کہ ان دونوں میں سے کونسا طریقہ بہتر ہے۔

جس طرح جرمنی رومانی فلسفے کا مولد ہے اسی طرح فرانس اور انگلستان ایجابیت کے وطن ہیں۔ اس سے قومی خصوصیتوں کا فرق واضح ہوتا ہے۔ انگریزی اسکول کا جو ایک حد تک ہیوم پر ختم ہو گیا تھا اب دوبارہ نئی صورتوں میں احیا ہوا لیکن ان صورتوں میں بھی اس نے اپنی قدیم روایات کو برقرار رکھا اور ازمنۂ متوسط سے لے کر انگریزی فلسفے کا جو موجودیتی انداز تھا وہ ان میں بھی قائم رہا۔ لیکن انیسویں صدی کے انگریزی فلسفے کے عام میلان کو ہم اسی حالت میں ایجابیت کہہ سکتے ہیں اگر ہم اس اصطلاح کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کریں۔ انگریزی فلسفے کے نہایت سربرآوردہ نمائندوں نے ایجابیتی کہلانے کے خلاف احتجاج کیا ہے لیکن وہ ایجابیت کو اس کے نہایت محدود معنوں میں لیتے ہیں یعنی اگست کونت کا فلسفہ۔ جدید انگریزی اسکول کی اہمیت اس سے ہرگز کم نہیں ہو جاتی کہ اس کو اس زاویۂ نگاہ کی تکمیل و توسیع کہا جائے جس کی داغ بیل اگست کونت نے ڈالی

جو ڈیکارٹ اور روسو کے ساتھ فرانس کے اساطین حکما میں سے ہے۔ ان فلسفوں
کا یہ ربط اس وجہ سے اور بھی زیادہ قدرتی معلوم ہونے لگتا ہے کہ کونت خود بڑی
حد تک قدیم انگریزی اسکول کا رہینِ منت تھا۔
یہ صحیح ہے کہ ہمارے زمانے میں فرانس اور انگلستان دونوں نے فلسفیانہ
فکر میں اس انداز کا بھی بیش بہا اضافہ کیا ہے جو ایجابیت کے وسیع معنوں میں بھی
اس کے تحت میں نہیں آسکتا لیکن ایک عام تاریخ فلسفہ میں میلان غالب پر ہی
زیادہ زور دینا پڑیگا اسی لئے میں نے اس کتاب کے اس حصے کا نام جو انگریزی
اور فرانسیسی فلسفے سے متعلق ہے ایجابیت رکھا ہے۔

کونت اور فلسفۂ فرانسیسی

فرانس میں انیسویں صدی کے پہلے عشرے کا فلسفہ

اصول استناد کا احیاء

(REVIVAL OF THE PRINCIPLE OF AUTHORITY)

انقلاب فرانس نے ماضی کے ساتھ ہر قسم کے رشتوں کو توڑ دینے کی کوشش کی کلیسا اور دین قدیم بھی ماضی ہی سے متعلق تھا لیکن یہ امر بہت جلد واضح ہو گیا کہ کلیسا بحیثیت ایک روحانی قوت کے اب بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اکابر مصنفین نے مذہب کی بہت ستائش کی کہ اس نے نوع انسان کی بہت خدمت کی ہے اور زندگی میں ایک شعریت پیدا کر دی ہے۔ ان شدید انقلابات کے دوران میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جو اس رستخیز تغیر میں ایک مطلقاً ثابت نقطے کے متلاشی تھے جب انقلاب کی تباہی بپا ہو چکی تو معلوم ہوتا تھا کہ فرانسیسی فلاسفہ اور ان کے انگریزی پیشرووں کے افکار اپنا کام کر چکے ہیں تاریخ اس کی شاہد معلوم ہوتی تھی کہ وہ جماعت کے اندر کوئی نظام ثابت قائم نہیں کر سکے لیکن کلیسا نے اپنے آپ کو قائم رکھا اور اپنی تجدید کر لی باوجود منطق پھانسی اور چٹکلوں کے (یہ یوسف دامیتر کا قول ہے جو اصول استناد کا ایک زبردست حامی ہے) اٹھارھویں صدی کے تمام فکر وسعی کے مخالف ایک دینیاتی اسکول نے اب یہ ثابت کرنے کی

کوشش کی کہ فوق الفطرت اصول ہی انسانی زندگی کے تمام نظام اور فہم ہستی کا ماخذ ہیں۔ اس اسکول کے حالات تاریخ فلسفہ کی بنسبت تاریخ ادبیات سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اس لئے میں یہاں فقط اسی پر اکتفا کروں گا کہ دامیتر کی خاص تصانیف کے چند اختصاصی خط و خال نمایاں کر دوں اور اس تمام تحریک کے مطالعہ کے لئے اپنے قارئین کو جورج برانڈز کی کتاب کا حوالہ دے دوں۔ (Die Reaktion in Frankreich)۔

فلسفۂ جدید نے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اپنی تعمیر نیچرل سائنس پر قائم کی اور یا اس کے نتائج کا اطلاق نئی صورتوں پر کیا یا اس کے مفروضات پر بحث کی لیکن دامیتر نے یہ کوشش کی کہ فلسفے کے نیچے سے اس بنیاد کو ہٹا لیا جائے۔ اس نے خالص طبیعی تعلیلی توجیہ کے امکان سے انکار کیا۔ جو چیز مادی ہے وہ علت نہیں ہو سکتی طبیعی علت کے مفہوم میں داخلی تناقض پایا جاتا ہے تمام مادی حرکت ایسے ہیجانات سے پیدا ہوتی ہے جن کا ماخذ فقط روحی ہستیاں ہو سکتی ہیں۔ ہم کو اپنے ارادے کا جو شعور ہے وہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر حرکت کسی ارادے سے سرزد ہوتی ہے۔ سائنٹفک توجیہات مثلاً یہ کہ پانی ہائڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے بنتا ہے یا شمس و قمر کے تجاذب سے دریاؤں میں مد و جزر پیدا ہوتا ہے یا کیمیاوی اثرات سے طبقات الارض بنتے ہیں، اس قسم کی سب باتیں دامیتر کے نزدیک فقط معتقدات ہیں جن کو ہم رد کر سکتے ہیں لیکن وہ اس پر راضی ہے کہ حکمائے سائنس نیچرل سائنس کے دائرے کے اندر اپنے شغل میں منہمک رہیں لیکن ان کو خبردار رہنا چاہئے کہ کہیں عمرانی اور مذہبی زندگی میں وہاں سے حاصل کردہ نتائج کا اطلاق نہ کریں۔ انسانوں پر حکومت سائنس کی نہیں بلکہ ایمان کی ہوتی ہے خدا اپنی اہم صداقتوں کو علما و مدرسہ کے ذریعہ سے نہیں بلکہ کلیسا اور مملکت کے ذریعے سے منکشف کرتا ہے امراء و عہدہ داران کلیسا و سلطنت اقوام کو اخلاقی اور روحانی امور کے اندر سچ اور جھوٹ کی تمیز سکھاتے ہیں۔ تاریخ نے اب ہم کو عملی طور پر اس کا ثبوت دے دیا ہے کہ انسانی عقل انسانی رہنمائی سے عاجز ہے راست اندیش

لوگوں کی تعداد کس قدر قلیل ہے اور کوئی ایک بھی ایسا نہیں ملتا جو تمام امور میں فکرِ صائب رکھتا ہو۔ اسی لئے ہم کو لازماً استناد کی طرف رجوع کرنا چاہئے آزادیٔ بحث کی کبھی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی یہی تمام فساد کی جڑ ہے۔ یہ آزادی اصلاح کلیسا سے شروع ہوئی جو انسان کے نہایت سیاہ ترین گناہوں میں سے ہے اور اٹھارھویں صدی کے فلسفے نے اس کو جاری رکھا جو نفسِ انسانی کی تاریخ کا ایک نہایت شرمناک واقعہ ہے۔ اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ باطل کو مذہب کی صورت میں پیش کرتے رہے اور کسی ذاتی اعتقاد کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ خدا اور اس کے دینِ مقدس کے خلاف ایک سازش میں شریک تھے۔ والٹیر جو ایک ملحد مسخرا تھا معصومیت کی حمایت کا مدعی تھا لیکن لاک (Locke) کی یادگار قائم کر کے اس نے اپنے کورانہ تعصب اور حب الوطنی کے فقدان کا ثبوت دیا۔ موجودہ حالات کا علاج بس اسی میں ہے کہ پاپائے روم کو مطلقاً معصوم عن الخطا تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے بغیر نہ کلیسا کی ہمہ گیری اور امن جماعت اور نہ حکومت کا اقتدار قائم ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک پر اسرار قوت سے مرافعہ کرنا ہے لیکن عمرانی اور طبیعی عالم میں ہر شے ایک راز ہے۔ عقل جنگ وجدال کو برا کہتی ہے لیکن اس کے باوجود تمام فطرت ستیزہ کار ہے اور جنگ استقائے حیات کا ایک پر اسرار ذریعہ ہے جلاد جماعت کے اندر ایک نہایت بھیانک ہستی ہے لیکن جماعت کو اس سے تقویت پہنچتی ہے۔ اس ناقابل فہم عمرانی عنصر کو خارج کر دو تو نظام کی جگہ بدنظمی ہو جائے۔ دنیا کے خوفناک اسرار کی پیچ در پیچ راہوں میں فقط نقل و روایت سے ہماری رہنمائی ہو سکتی ہے اس سے زیادہ مضحکہ خیز اور کوئی نظریہ نہیں ہو سکتا کہ انسان نے بتدریج ترقی کر کے اپنے آپ کو وحشت کی حالت سے علم و ترقی تک پہنچایا ہے۔

یہ خیالات جن کو دامیستر نے (Soirrées de St. Petersbourg) میں بیان کیا ہے جو ایک سلسلۂ مکالمات ہے جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۸۰۹ء میں لکھے گئے لیکن ۱۸۲۱ء سے پہلے شائع نہیں ہوئے یعنی اس کی

وفات کے بعد۔ یہ خیالات اس تمام فلسفے سے بالکل الٹ ہیں جو نشأۃ جدیدہ کے بعد سے اپنی تعمیر قائم کرنے میں کوشاں تھا۔ لیکن جیساکہ اکثر ہوتا ہے تماثلات یہاں پر بھی مل جاتے ہیں! اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ نے کلیسا اور ازمنۂ متوسطہ کے مطالعہ میں نہ تاریخی احساس سے کام لیا اور نہ عقل سے۔ د ابیتر اور اس کے ہم خیال لوگوں نے اس فلسفے کے ساتھ اس قسم کی ناانصافی برتی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اب شریر پادریوں کی بجائے شریر فلاسفہ کو تمام فساد کا بانی قرار دیا گیا۔ اب اٹھارھویں صدی کے فلسفے کو مذہبی استناد کے خلاف ایک سازش قرار دیا گیا اور خیال کیا گیا کہ یہ سب ڈھکوسلا عمداً تراشا گیا ہے۔ اسی لئے ہم کو کوئی تعجب نہیں ہونا چاہئے کہ استناد کو بھی ایک اوپر یا خارج سے عائد کردہ اور کسی کی مرضی کا نتیجہ خیال کیا گیا۔ اس سے اٹھارھویں صدی کے فلسفے کے ساتھ اور بھی مشابہت پیدا ہو گئی کیونکہ اگر تمام کا مدار نقل و سند پر ہے تو علم کی آزادی اور اس کے امکانات کے آزادانہ ارتقا کو جبراً روک دینا چاہئے۔ دابیتر بھی کونڈلک (Condillac) کی طرح اپنے افکار سے اسی منطقی نتیجے پر پہنچا ہے کہ انسان ایک مطلقاً منفعل ہستی ہے اسی لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کو یہ نظریہ بالکل بیہودہ معلوم ہوتا تھا کہ انسان فطری ارتقا کے ذریعے سے تہذیب تک پہنچا ہے۔

(ب) نفسیاتی اسکول

مذکورۂ صدر اسکول کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ تاریخی قوتوں کی قیمت کا پرزور دعوی کرتا تھا بخلاف تنویر اور انقلاب کی نفسیات کے جو ہر فرد کے دل و دماغ کو ایک آزادانہ قوت قرار دیتی تھی لیکن اس کے اندر استناد ایک خارجی اور کورانہ اصول متصور ہوتا تھا اور روحی زندگی کے ساتھ اس کے باطنی رشتے کی کوئی تحقیق نہیں کی جاتی تھی اور حقیقت یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر سے یہ تحقیق ممکن بھی نہیں تھی کیونکہ فرد کی باطنی زندگی کی آزادانہ قیمت

کو تسلیم کرنے سے استناد کے اقتدارِ مطلق کی تحدید ہوتی تھی۔ جیساکہ پہلے بیان ہوچکا ہے تمام فلسفیانہ امور میں اس اسکول نے کونڈلک کا نقطۂ نظر اختیار کیا بجز چند متصوفانہ میلانات کے جن سے وہ خود پیچھے ہٹ گیا۔ یہ ایک نہایت دلچسپ تحقیق ہے کہ دیکھا جائے کہ کس طرح کونڈلک کے اپنے اسکول میں نفسیاتی مشاہدہ اور تفکر کے ذریعے سے ایک عمیق تر نفسیات کو ترقی ہوئی جو بیّن طور پر فرانسیسی فلسفۂ تنویر اور جدید اقتدار پسند اسکول دونوں کے خلاف تھی۔

آغازِ انقلاب میں کونڈلک کو کامیابی ہوئی۔ اس کا فلسفہ سرکاری فلسفہ ہوگیا اور اس کے پیرو مجلس (Convention) کے بناکردہ ادارۂ قومی (National Institute) کے فلسفیانہ شعبے پر قابض ہوگئے۔ اس فلسفیانہ اکاڈمی میں سنہ ۱۷۹۶-۹۷ء کے موسم سرما میں پیرژین جورج کابانی (Pierre Jean George Cabanis) ایک طبیب نے نفس و بدن کے باہمی تعلق کی نسبت ایک سلسلۂ مضامین پڑھا جو پہلے اکاڈمی کے مضامین میں چھپا اور اس کے بعد کتاب کی صورت میں سنہ ۱۸۰۲ء میں اضافے کے ساتھ شائع ہوا جس کا عنوان تھا (Rapports du physique et du moral de l'homme)۔ کابانی بڑے ادب سے کونڈلک کا حوالہ دیتا ہے لیکن وہ اس کی تعلیم میں اکثر اہم مقامات پر تبدیلیاں بھی کرتا ہے کونڈلک نے فقط خارجی حواس پر زور دیا تھا اور یہ کہتا تھا کہ انسان اپنے شعور کے تمام صُوَر اور ما فیہا کو انفعالی طور پر خارجی دنیا سے حاصل کرتا ہے کابانی اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ کونڈلک نے شعور کے اس عنصر کو نظر انداز کردیا ہے جو عضوی وجود کی اپنی باطنی کیفیت کے مطابق ہوتا ہے۔

مختلف باطنی اعضا سے اثرات کی موجیں دماغ میں آتی رہتی ہیں علاوہ ازیں دماغ اور اعصاب کی مخصوص حالت کو بھی محسوب کرنا چاہیئے۔ ایک مبہم سا تاثر یا احساس ایسا بھی ہے جو خارجی حسی ارتسامات سے الگ ہے اور جو براہِ راست بقائے حیات سے وابستہ ہے۔ خارجی عالم کبیر کے وہ ارتسامات

جن سے کونڈلک شعور کی تمام کیفیتوں کو اخذ کرتا ہے پیدا ہونے کے بعد شروع ہوتے ہیں لیکن یہ مبہم تاثر حیات پیدائش سے قبل ہی موجود ہوگا۔ کابانی نے جدید نفسیات میں حیاتی تاثر (vital feeling) کو داخل کیا اور ایسا کرنے سے اس نے خارجی دنیا کے مقابلے میں انسان کے انفعال کو محدود کر دیا کیونکہ یہ حیاتی تاثر ایک فرد کا اپنا ذاتی سرمایۂ نفسی ہے جس کا اثر اور رنگ اس تمام مافیہ شعور پر ہوتا ہے جو بعد میں خارج سے آکر جزو نفس بنتا ہے۔ کابانی حیاتی تاثر کا جبلت سے بہت قریبی ربط قائم کرتا ہے جبلی اعمال میں بھی وہ ایسے امور کا پتہ دیتا ہے جن کی توجیہ کونڈلک کے نظریہ کے مطابق نہیں ہوسکتی۔ جبلت کے اندر ایک اصلی اور ذاتی قوت کا خزانہ ہے جس کے دروازے ان اثرات سے کھلتے ہیں جو باطنی وظائف حیات سے حاصل کردہ ارتسامات سے حاصل ہوتے ہیں جن کا ثبوت خاص طور پر تناسل اور حب والدین کی جبلتوں میں ملتا ہے۔ کابانی جبلت کو اس قدر اہمیت دیتا ہے کہ وہ اس خیال کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ تمام فطرت کے اندر ایک جبلت کلی عمل کر رہی ہو۔ اس خیال کو صحیح طور پر شوپن ہائر کے فلسفۂ فطرت کی پیشین بیانی خیال کیا گیا ہے۔ لیکن کابانی کا مقصد کوئی فلسفیانہ نظام قائم کرنا نہیں تھا وہ فقط نفسیات اور عضویات سے بحث کرتا ہے اور انتہائی مسائل کا جواب دینے کی کوشش نہیں کرتا۔ اگرچہ ایک بڑا مادیتی بیان بھی اس کی تصانیف میں ملتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ دماغ سے افکار اسی طرح نکلتے ہیں جس طرح جگر سے صفرا لیکن یہ خیال کرنا غلطی ہوگی کہ ادبیات مادیت میں اس نے کوئی خاص اضافہ کیا ہے۔ مفصلۂ ذیل اقتباس سے اس کے نقطۂ نظر کا پتہ چلتا ہے " انسان کو اس صداقت تک پہنچتے ہوئے بہت عرصہ لگا کہ تمام فطرت کے اندر ایک واحد قوت عمل کرتی ہے۔ شاید اس مزید حقیقت سے پوری طرح واقف ہونے میں اور بھی زیادہ مدت صرف ہو کہ چونکہ ہم اس قوت کا کسی اور قوت سے مقابلہ نہیں کر سکتے اس لئے ہم اس کے صفات کا کوئی صحیح تصور قائم نہیں کر سکتے " بعد کی ایک تصنیف میں اس نے اپنے افکار کی اور زیادہ تشریح کی ہے جس میں اس کی بڑی تصنیف

سے بھی زیادہ مادیت سے بُعد پایا جاتا ہے۔

نپولین کونڈلاک کے اسکول کو کچھ اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ احساسات اور تصورات کی تحقیق پر اکتفا نہ کرکے یہ اسکول (Ideology) میں منہمک ہوگیا (یہ اصطلاح، دستت دا ٹریسی کی وضع کردہ ہے جو کونڈلاک کا ایک سرگرم پیرو تھا وہ اس سے نظریۂ ماخذِ تصورات مراد لیتا تھا) اور اٹھارھویں صدی کے انداز میں اخلاق و قانون کے مسائل پر بھی بحث شروع کر دی۔ نپولین فرانس کے اندر تمام فساد کو انھیں تصور بافوں کی طرف منسوب کرتا تھا، وہ بلا شبہ فرانس کے لیے سوچنا بھی چاہتا تھا جیسا کہ وہ اس کے لیے عمل کر چکا تھا۔ اس نے دارالعلوم Academie des sciences morales et politiques) اخلاقیات و سیاسیات) کو بند کر دیا جس کی کنونشن نے بنا ڈالی تھی اور ایسی کتابوں کی اشاعت کو ممنوع قرار دیا جن میں فلسفیانہ مسائل پر آزادی سے بحث کی گئی ہو۔ دستت دا ٹریسی اس پر مجبور ہوا کہ مونٹسکیو پر اپنی شرح کا انگریزی ترجمہ گمنام طور پر امریکہ میں شائع کرے۔ فلسفیوں نے اپنے چھوٹے چھوٹے حلقے قائم کر لیے۔ فلسفے سے دلچسپی رکھنے والا نوجوانوں کا ایک گروہ کا بانی اور دستت دا ٹریسی کے گرد جمع ہوگیا۔ مین دا بیراں (Maine de Biran (1766-1824) جو اس صدی میں فرانس کے اندر سب سے بڑا ماہر نفسیات تھا وہ اسی حلقے کا ایک فرد تھا۔

انقلاب، شاہنشاہی اور بحالی تینوں زمانوں میں بیراں علداری کے عہدوں پر مقرر تھا اور مجلس تشریع کا رکن تھا لیکن اس کا ذہن خارجی واقعات عظیمہ میں منہمک نہیں تھا وہ بڑا محب وطن تھا لیکن حیاتِ جمہوری کا نہ اس میں ذوق تھا اور نہ قابلیت اس بڑے تاریخی ڈرامے کا اس پر فقط یہی اثر ہوا کہ اس کے جذبات میں ہیجان پیدا ہوا، جن کا مطالعہ اس نے شروع ہی سے علمی دلچسپی کے ساتھ کرنا شروع کر دیا تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں اطمینانِ قلب اور توافقِ باطنی کی گہری آرزو بھی موجود تھی۔ اس کی ہنا دہی اسی انداز کی تھی کہ انسانی فطرت کے فعلی اور انفعالی یا ارادی و غیرارادی پہلوؤں

یا خود اس کے اپنے برجستہ الفاظ میں، مزاج اور سیرت کا تعلق اس کے لئے ایک اہم علمی اور عملی مسئلہ تھا۔ اس کی شہادت اس کے (Journal intime) سے ملتی ہے جس میں اس کی ابتدا وسط اور آخر حیات کی ثبت کردہ یادداشتیں مندرج ہیں۔ یہ کتاب اس کے پس وفات شائع کردہ تصانیف میں سب سے زیادہ قابل توجہ ہے کس قدر ابتدائی زندگی میں اور کس قدر زور سے یہ مسئلہ اس کی طبیعت کے سامنے آیا، اس کا اندازہ ایک اقتباس سے ہو سکتا ہے جو اسی زمانے کا ہے جب وہ ابھی کونڈلک کا پیرو تھا، ۲۷ مئی ۱۷۹۴ء "یہ نام نہاد نفسی فعلیت دراصل کیا شے ہے؟ میرا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ روح کی ہر حالت ہمیشہ کسی نہ کسی جسمانی حالت سے متعین ہوتی ہے۔ اگر میں کبھی کوئی مسلسل کتاب لکھ سکوں تو اس امر کی تحقیق کروں کہ روح کس حد تک عامل ہے اور کہاں تک وہ خارجی ارتسامات کو اپنے انداز میں ڈھال سکتی ہے یا توجہ ان کی قوت کو کم وبیش کر سکتی ہے۔ اس بات کی بہت ضرورت ہے کہ کوئی شخص جو مشاہدۂ باطنی میں ماہر ہو وہ ارادے کی اسی طرح تحلیل کرے جس طرح کہ کونڈلک نے فہم کی تحلیل کی ہے۔ وہ اپنے متعلق یہ شکایت کرتا ہے کہ میری باطنی حالتوں میں اس قدر مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے کہ نفس کی کوئی کیفیت برقرار نہیں رہتی اور ان چیزوں کی نسبت بھی شک اور بے اطمینانی پیدا ہو جاتی ہے جن پر میں سچے دل سے قائم رہنا چاہتا ہوں۔

اپنی ابتدائی تصانیف میں بیران کونڈلک اور کابانی کی تعلیم پر چلتا رہا لیکن رفتہ رفتہ وہ اس فعلیت پر زیادہ زور دیتا رہا جس کا، اس کے نزدیک ہمیں براہِ راست شعور ہوتا ہے" انا کا شعور ہمیں باطنی احساس کے ذریعے سے ارادے کی حرکت سے ہوتا ہے جس کو روح اپنی فعلیت کی پیداوار محسوس کرتی ہے۔ بیران یہاں پر ایک اصلی و طبعی امر کا انکشاف کرتا ہے جس سے کونڈلک کا نظریۂ انفعال فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنے مسلسل باطنی تجربوں کی بنا پر ان احساسات اور نفس کی ان کیفیات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جو غیر ارادی طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ان معلمین اخلاق پر اعتراض کرتا ہے جو سعادت کی بنا فقط اصول

وافکار پر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے جذبات و میلانات پر براہ راست حکومت ہو سکتی ہے۔ شعوری ارادے سے بالکل الگ ہمارے اندر کثرت سے ایسے متغیر مظاہر پائے جاتے ہیں جن سے انا شعور ذات کے بعد دوچار ہوتا ہے۔ یہ مظاہر لازماً کسی ایسی باطنی علت سے سرزد ہوتے ہیں جو انا سے علیحدہ ہے۔ انا یا شعور سے باہر اور خارجی دنیا سے بالکل بے تعلق ایسے باطنی مظاہر ہمارے اندر پائے جاتے ہیں جو مشاہدۂ ذات سے دریافت ہوتے ہیں لیکن جن کا وجود ہمارے انا سے آزاد ہے۔ خارج از انا احساسات کے وجود کا نظریہ بیران کی مختصر فلسفیانہ جماعت میں بڑی رد وقدح کا باعث ہوا۔ اس جماعت میں امپیر (Ampere) طبیعی، گیز و مورخ اور رویر کولار فلسفی بھی تھے۔ ان میں سے صرف امپیر ہی ایسا شخص تھا جس نے قطعی طور پر بیران سے اتفاق کیا۔ یہ دونوں ارادے کی قوت کے براہ راست شعور کو نفسیات کا مرکزی امر خیال کرتے تھے لیکن اس مرکز کے گرد اگرد لاشعوریت کی ظلمت میں روح گم ہو جاتی ہے اور جب شعور ذات کا کوئی عمل وقوع میں آتا ہے تو انا کبھی مختلف عناصر کو اپنے سامنے پاتا ہے یا کم از کم ان کی گونج کو سنتا ہے۔ گہری نیند سے بیدار ہونے یا امور عادیہ پر تفکر کے وقت یہی کیفیت ہوتی ہے۔ نفسی زندگی کے ان انفعالی اور فعلی پہلوؤں کے تخالف و تقابل کی توجیہ کے لئے بیران عضویاتی توجیہ کرتا ہے کہ یہ اختلاف مختلف عصبی مراکز کے تعاون کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ وہ خواب گشتی کی کیفیت کو بھی اسی باطنی ثنویت کی مثال میں پیش کرتا ہے۔ صحیح مشاہدۂ ذات اور دیگر نفسیاتی معلومات کو اس پر اضافہ کرنے پر زور دینے کی وجہ سے بیران جدید نفسیات کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے۔ اس قسم کے نفسیاتی نقطۂ نظر کے ساتھ یہ لازمی امر تھا کہ وہ ان لوگوں کی مخالفت کرے جو اصول استناد کے حامی تھے اور انسان کی آزادانہ فعلیت ذات کو غیر اہم سمجھتے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ نفسی زندگی کی ماہیت اور اس کے قوانین کا گہرا مطالعہ ہی ہمیں ان نفسی مقامات کا پتہ دے سکتا ہے جہاں سے مذہبی اور اخلاقی اضافات پیدا ہوتے ہیں۔ استناد کے حامی جو

روح کی انفرادی نطرت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اور نقل واستناد کو تمام علم کی اساس قرار دیتے ہیں صداقت کی محبت سے عاری ہیں اور عملی اغراض اور لوگوں پر اثر ڈالنے کی خواہش سے بھٹک گئے ہیں۔ روح کو مطلقاً منفعل قرار دے کر اور تمام ہدایت کو استناد کے حوالے کر کے وہ درحقیقت تشکیک اور مادیت میں جا پڑے ہیں۔

بیران کے نزدیک فعلیتِ ذات کا براہِ راست شعور ہمارے تمام علم کا اصل اصول ہے۔ اس سے انا فقط اپنا ہی اثبات نہیں کرتا بلکہ مزاحمت سے دوچار ہونے کی وجہ سے عالم مادی کے وجود کا بھی قائل ہوتا ہے جس فعلیتِ ذات کا ہم کو شعور ہوتا ہے وہ زیادہ تر روح کے جسم پر عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے جہاں اسے ہمیشہ کچھ نہ کچھ مزاحمت پر غلبہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ بیران فعلیتِ ذات اور اس کی مزاحمت کے شعور کی روحیتی تاویل کرتا ہے اور اس طرح سے اس تخالف کی بھی توجیہ کرتا ہے جو ہمارے ارادے اور ہمارے نفس کے غیرارادی عناصر کے مابین پایا جاتا ہے لیکن وہ ڈیکارٹ کے اس نظریہ کو قبول نہیں کرتا کہ روح ایک جوہر ہے ہم جس انا سے واقف ہیں وہ فقط ایک عمل کرنے والی قوت ہے اس کے جوہر ہونے کا کوئی بلا واسطہ شعور ہم کو نہیں۔ جو قوت یا فعلیت ہم اپنے اندر محسوس کرتے ہیں وہ ہم کو خارجی مظاہر کے لئے اصلی نمونے کا کام دیتی ہے قوت، علت، وحدت، عینیت، یہ سب تصورات ہم کو شعورِ ذات سے حاصل ہوتے ہیں اور چونکہ ہم ان کو اپنی باطنی اصلیت سے اخذ کر سکتے ہیں اس لئے ہم مظاہر تجربہ پر ان کا اطلاق کرتے ہیں اور یہ تصورات کیفی تصورات سے بہت مختلف ہیں۔ ہمارے تمام علم کی بنا نہ خارجی ادراک ہے اور نہ خارجی سند، بلکہ فعلیتِ ذات کا بلاواسطہ شعور۔ اس اساس کی حقیقت پر بیران کو کوئی شک نہیں تھا لیکن جدید ماہرین نفسیات اس کو بمشکل تسلیم کریں گے کہ اس نے ہیوم کے ان اعتراضات کو رفع کر دیا ہے جو اس نے تعلیل کے بلاواسطہ ادراک پر کئے ہیں۔

بیران کی نہایت اہم تصانیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں وہ بہت

عرصہ تک ایک بڑی تصنیف میں مصروف رہا جس میں وہ اپنی تمام نفسیاتی تحقیقات کو جمع کرنا چاہتا تھا لیکن سیاسی امور کے اشتغال کی وجہ سے وہ چھپنے کے لئے تیار نہ ہو سکی اس نے بعد ازاں اس تیار شدہ خاکے کو الگ کر کے ایک جدید مجموعہ مضامین تیار کرنا شروع کیا۔ ان دونوں کتابوں کو ناویل (Naville) نے ۱۸۵۹ء میں شائع کیا (Oeuvres inedites de M. de Biran)۔ اپنی تصنیف کے اصلی خاکے کو الگ کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے پہلے مشاہدۂ باطن کے مقابلے میں اب عمیق تر ذہنی سطح پر پہنچ گیا تھا۔ اب تک اس نے اپنے بیان کو ان امواج تک محدود رکھا تھا جو تاثر کے سرچشمے سے پیدا ہو کر تمام باطنی زندگی پر پھیل جاتی ہیں اور ان کے مقابلے میں اس قوت کے شعور کو پیش کیا تھا جس کے ذریعے سے انا انفعالی اور غیر ارادی عناصر پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے۔ رواقیین کے انداز میں وہ اس شعور قوت کو خارجی اور باطنی ہیجانات سے پناہ گزیں ہونے کا مقام سمجھتا تھا لیکن آخر میں یہ جائے پناہ اس کے کام نہ آئی۔ باطنی اور خارجی عالم کے اضطراب سے اس کی اس طرح بھی کافی حفاظت نہ ہوئی اس کو ایک سہارے کی ضرورت محسوس ہوئی جو علی الاطلاق ثابت اور قائم ہو وہ اپنے تئیں کسی ایسی ہستی کے حوالے کرنا چاہتا تھا جو حیاتی تاثر کی کیفیتوں سے بالاتر ہو جو روح کی ناقص فعلیت سے الگ ہونے کے باوجود خارج سے نہیں بلکہ باطن ہی سے ابھرے۔ وہ کانٹ کے عین اور مظہر کے فرق سے کام لیتا ہے اور اپنے ثابت نقطے کو عالم مظاہر سے باہر قائم کرنا چاہتا ہے۔ یہاں پر وہ تصوف کے اساسی افکار میں پناہ لیتا ہے جن کو اس نے خود اپنے ذاتی تجربے سے حاصل کیا تھا۔ پہلے وہ کونڈلک اور کابانی کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ اور لائبنٹز کا بھی مطالعہ کرتا تھا لیکن ان کی بجائے اس نے یوحنا کی انجیل ”(De Imitatione)“ (اتباع مسیح) اور فینیلوں کی کتابوں کو دیکھنا شروع کیا۔ بیراں کا دین کسی معین مذہب کے مطابق صورت پذیر نہ ہوا لیکن وہ اپنے اس عقیدے میں راسخ تھا کہ مذہبی تاثر خارج سے پیدا نہیں ہو سکتا یہ لازماً غیر ارادی طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کے زیر اثر وہ تاثیل و تشابیہ بھی غیر ارادی

طور پر پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے سے روح سرمدیت اور لامحدودیت کے
تصورات کو ادا کرتی ہے۔ مذہب ایمان سے بڑھکر ایک تاثر ہے اور ایمان
اس تاثر کے ماتحت پیدا ہوتا ہے۔ روحانی فعلیت کا کام یہ ہے کہ اعلیٰ تر اور
حقیقی روحانی زندگی کا احساس پیدا کرے جو عقل وارادہ کی زندگی سے الگ
ہے اور موخرالذکر حیاتی تاثر سے الگ ہے۔ بیران اس اعلیٰ زندگی کو ذوق و
وجد کی صوفیانہ زندگی بھی کہتا ہے۔ یہ روح کی اعلیٰ ترین منزل ترقی ہے کیونکہ اس
کے اندر وہ تا حد مقدور اعلیٰ ترین معروض کے ساتھ یک ذات ہو جاتی ہے
اور اپنے ماخذ کی طرف واپس ہوتی ہے (Oeuvres inedites III.pp 541, 521)

لیکن بیران کے روزنامچے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نفسیاتی مشاہدے
اور تفکر کا شوق تصوف کی وجہ سے کم نہیں ہوا۔ وہ بار بار اس مسئلے پر بحث کرتا ہے
کہ نفسیات کی تعلیلی توجیہات کہاں تک ہماری نہایت درجہ باطنی اور اعلیٰ
ترین کیفیتوں پر صادق آتی ہیں بعض اوقات وہ کہتا ہے کہ جو لوگ ہر شے کی
اسباب فطرت سے توجیہ کرنا چاہتے ہیں ان کو ضرور کبھی نہ کبھی اس سوال سے
دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ سکون وجدان کی اعلیٰ ترین حالت جن
میں روح براہ راست الٰہی اثرات سے متاثر ہوتی ہے عضوی میلانات ہی
کی فعلیت کا نتیجہ ہو اگر یہ صحیح ہے تو عضوی کیفیتوں کے بدلنے کے ساتھ اس
آنند کو بھی اضطراب سے تبدیل ہو جانا چاہیئے بعض اوقات وہ اس کو یقینی
علم کے طور پر بیان کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ روح کے اندر حسن و کمال اور عظمت
و سرمدیت کا جو تصور یا تاثر ہے وہ خود اس کے اندر سے پیدا نہیں ہو سکتا۔
اخلاقی و دینی حقائق کا ماخذ نفسیاتی حقائق سے الگ ہے۔ روزنامچے کے
آخری صفحوں پر پھر اس مسئلے کی تفصیلی تحقیق پائی جاتی ہے کہ کس طرح ہمارے
سوچے اور تاثرات پر توجہ متمرکز کرنے کی قابلیت ہمارے باطن کے فعلی اور
انفعالی پہلوؤں کے مسلسل تعامل سے ہم کو درجۂ تسلیم کے لئے تیار کر سکتی ہے۔
اس کے بعد وہ دریافت کرتا ہے کہ یہ معلوم کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ کونسی
چیز اس سعیٔ تمرکزِ توجہ سے ہماری اپنی روح میں سے ابھرتی ہے اور

کونسی بات الٰہی قوتوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ بیران اس عقیدے میں استوار رہتا ہے کہ اگر ہم قلب صداقت تک پہنچنے کی کوشش کریں تو صداقت ہمارے قلب میں داخل ہونے کی کوشش کریگی۔

اس کی تصانیف کی اشاعت سے پہلے، جن میں سے اکثر اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں، بہت کم لوگ ان سے واقف تھے۔ ان چند لوگوں میں سے ایک مشہور طبیعی امپیر بھی تھا (Ampère) (۱۷۷۵-۱۸۳۶)۔ ان دونوں میں بالمشافہہ اور تحریر کے ذریعے بھی بہت گرم تبادلۂ خیالات جاری رہتا تھا۔ امپیر اس خیال میں اس سے متفق تھا کہ انا میں براہِ راست قوت کا احساس فلسفے کا نقطۂ آغاز ہے اس نکتے کی نسبت امپیر اپنے دوست کی اولیت کا قائل تھا۔ لیکن بیران تمام عمر اس نکتے ہی کے گرد گھومتا رہا اور امپیر نے اس کی نسبت ایک مکمل نفسیاتی اور علمیاتی نظریہ کی کوشش کی۔ فلسفیانہ تحقیقات میں اس کو بہت انہماک تھا۔ اور وہ فطری سائنس اور ریاضیات کے علاوہ فلسفے پر بھی درس دیتا تھا۔ اورسٹڈ (Örsted) کے برقی مقناطیس کے انکشاف سے اس نے وہ سلسلۂ تحقیقات شروع کیا جس کی وجہ سے اس کا نام اس قدر مشہور ہے لیکن اس نے اپنے پرانے شوق کو نہیں چھوڑا اور عمر کے آخری حصے میں وہ محیطِ علوم کے تیار کرنے اور اصطفاف علوم میں منہمک رہا جس کا نتیجہ اس کی تصنیف (Essai sur la philosophie des sciences) ہے جس کے اندر نفسیات اور فلسفے پر اس کے نہایت دلچسپ افکار مندرج ہیں۔ بیران سے اس کی مراسلت اور ایک رسالے کے کچھ حصے بعد میں شائع ہوئے اس کے بیٹے نے اس پر تمہید لکھی (Philosophie des deux Ampere) لیکن بیٹے کا فلسفہ اس میں نہ ہونے کے برابر ہے۔

امپیر کا بہ حیثیت فلسفی بیران سے اسی قسم کا رشتہ تھا جیسا کہ بہ حیثیت طبیعی اس کا اورسٹڈ سے تھا اس کو خیال ہوا کہ اورسٹڈ کا انکشاف ایک عام تر قانون کی مثال ہے اور اس نے اس قانون کو ریاضیاتی اور تجربی طریقہ سے ثابت کیا برقی مقناطیس کو اس نے برقی توانائی کا نظریہ بنا دیا برقی رو کے مقناطیسی سوئی پر اثر سے اس نے برقی موجوں کا باہمی اثر دریافت کیا

اور یہ بھی معلوم کیا کہ برقی موجوں پر زمین کا کیا اثر ہوتا ہے اسی طرح سے بیران نے شعور کے فعلی اور انفعالی پہلو کی باہمی نسبت کے متعلق جو کچھ بیان کیا اس سے اسپیر نے دو سمتوں میں تحقیق کی ایک تو یہ کہ کس طرح غیر ارادی طور پر شعوری فعلیت سے الگ ہمارے احساسات اور تصورات کا ائتلاف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ کائنات کا حکمی علم کس طرح ملکاتِ نفس کے شعوری استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی تحقیق سے اس نے ائتلاف تصورات کی نفسیات میں اور دوسری تحقیق سے اس نے علمیات میں بیش بہا اضافہ کیا۔

اسپیر نفسیات میں انگریزی ائتلافیین کا طریقہ استعمال کرتا ہے۔ بیران اور دیگر فرانسیسی ماہرینِ نفسیات کی طرح وہ اس پر قناعت نہیں کرتا کہ نفسی اعمال کو فقط بیان کر دیا جائے وہ اس کی توجیہ کی بھی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح بسیط عناصر کے ائتلاف و امتزاج سے مختلف شعوری مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح کا امتزاج احساس رنگ اور احساس مزاحمت میں پیدا ہو جاتا ہے اور یہ احساسات ایک دوسرے سے اس قدر مدغم ہو جاتے ہیں کہ ہم ان کو بسیط اور اصلی احساسات سمجھنے لگتے ہیں۔ تحلیل کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا امتزاج واقع ہوا ہے اور ہماری غیر ارادی فعلیت اور اس کے مقابل کی مزاحمت نے اس میں بہت اہم حصہ لیا ہے۔ شناخت بھی امتزاج کی ایک مثال ہے جس میں ایک معروض کا موجودہ ادراک اس کے پہلے ادراک کے احیا سے مل جاتا ہے۔ اسپیر اسی عمل امتزاج کی ایک اور مثال دیتا ہے کہ اگر موسیقی کو سنتے ہوئے سامع کے سامنے گانا لکھا ہوا بھی موجود ہو تو اس کو نغمے کے الفاظ بہت صاف طور پر سنائی دیتے ہیں لیکن اگر الفاظ اس کی نظر کے سامنے نہ ہوں تو وہ ان کو سن بھی نہیں سکتا۔ الفاظ کی تحریر اور ان کی آواز ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اسی قسم کی توجیہات سے اسپیر کے درس بہت دلکش ہو جاتے تھے۔

فعلیت نفس کے بلا واسطہ شعور کے اندر جس کو اساسی امر سمجھنے میں اسپیر اور بیران دونوں متفق تھے، اسپیر ایک امتیاز قائم کرتا ہے جس کو بیران کبھی تسلیم نہ کرتا۔ وہ شعورِ ذات اور عضلاتی احساس میں فرق کرتا ہے اور موخر الذکر احساس

ہم کو اس وقت بھی ہوتا ہے جب کوئی دوسرا شخص ہمارے ہاتھ پاؤں ہلاتا ہے۔
جب میں خود اپنے جسم کو حرکت دیتا ہوں تو اس کی علت شعورِ ذات میں ہوتی ہے
جس کا معلول عضلاتی احساس میں پیدا ہوتا ہے چونکہ مجھ میں عضلاتی احساس
دوسرا شخص بھی پیدا کر سکتا ہے اسی لئے مجھ کو یہ علم ہوتا ہے کہ بعض اوقات میں
خود اسی کی علت ہوتا ہوں اس تجربے میں ربطِ تعلیل مجھ پر واضح ہو جاتا ہے۔
اس کا براہِ راست علم مجھے اپنی فعلیت میں ہوتا ہے اس کے بعد میں تمام فعلیت
کو اس کی مماثلت سے تصور کرتا ہوں۔ امپیر کے نزدیک بلا واسطہ شعور کے
ساتھ ساتھ فہم اضافات کا ملکہ بھی کام کرتا ہے جو اصل ملکہ علم ہے۔ اس ملکہ کے
ذریعے سے ہم علت اور معلول کی اضافت کو اور زمانی و مکانی تعینات کو جانتے
ہیں اسی ملکہ کی وجہ سے ہمارا علم محض مظاہر سے زیادہ ہوتا ہے اگرچہ امپیر کو اس کا
پورا یقین ہے کہ جو کچھ ہم پر ظاہر ہوتا ہے وہ فقط ایک مظہر ہے لیکن وہ اس کا بھی
پوری طرح قائل ہے کہ وہ اضافات جو مظاہر کے درمیان پائے جاتے ہیں
اور ان کی کیفی فطرت پر منحصر نہیں ہیں علے الاطلاق صحیح ہیں یعنی ذات سے سرزد ہوتے
ہیں محض صفت کے تصورات جو تقابل و تجرید سے وضع کئے جاتے ہیں
صفات حسیہ سے زیادہ صحت نہیں رکھتے۔ لیکن وہ تصورات جو خالص اضافات
و روابط کو ظاہر کرتے ہیں مثلاً علت عدد زمان اور مکان علے الاطلاق صحیح ہیں اور
پل کا کام دیتے ہیں جس کو عبور کر کے ہمارا علم مظاہر سے ذات کی طرف جاتا ہے۔
اس نکتے کی نسبت امپیر کانٹ کا قطعی مخالف ہے حالانکہ وہ اور باتوں میں اس
کا بڑا مداح ہے اسی طرح وہ ریڈ (Reid) کا بھی مخالف ہے جو خارجی حقیقت
کے بلا واسطہ ادراک کا قائل ہے۔ امپیر کا خیال ہے کہ ریڈ اپنے اس نظریہ میں
عنصری احساس کو اتفاقی احساس کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے حقیقت ذات
ہم پر فقط انتاج سے منکشف ہوتی ہے اور وہ بھی مفروضہ کی صورت میں (مادہ
علتِ ارتسامات حسیہ روح ہمارے اعمال کی علت اور خدا تمام اشیاء کی علت ہے)
براہِ راست ہم کو فقط مظاہر کا ادراک ہوتا ہے لیکن مظاہر کے غیر کیفی اضافات
عین ذات (Noumena) کی نسبت صحیح ہیں۔ اضافات سے امپیر کی مراد تقریباً

وہی ہے جو بولی اور لوک کے ہاں اوّلی صفات ہیں۔

اس مسئلے کی نسبت بیراں پہلے ریڈ کے ہم خیال ہونے کی طرف مائل تھا۔ لیکن جب اس کے فلسفی دوست نے اس کو فلسفۂ کانٹ کے مطالعہ کی طرف راغب کیا تو وہ امپیر کی خواہش سے بھی زیادہ کانٹی ہو گیا امپیر کے نظریۂ اضافات کے خلاف اس نے یہ اعتراض کیا کہ شعورِ فعلیتِ ذات سے خارجی علتوں کے وجود کی طرف عبور کرنے میں بہت مشکلات ہیں۔ بیراں کے نزدیک یہ ایک ایسی خلیج ہے جس پر کوئی تحلیل یا استقرائی پل نہیں باندھ سکتا اس امر سے کہ میں اپنی انفعالی کیفیاتِ انا کی علت نہیں ہوں یہ نتیجہ بالتبع لازم نہیں آتا کہ ضرور کوئی علت ہے جو ہر اس شے کو پیدا کرتی ہے جس کو میں پیدا نہیں کرتا ہم خود علتیں ہیں اس لیے قدرتی طور پر ہم دیگر اشیا کو بھی علتیں فرض کر لیتے ہیں لیکن یہ کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جب امپیر یہ کہتا ہے کہ اضافات کی مطلق صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم اپنے نظریۂ اضافات سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں وہ تجربے سے تصدیق پاتے ہیں تو بیراں اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ "کونسا تجربہ ہم کو یہ یقین دلا سکتا ہے کہ روابط مظاہر کی صورتیں اطلاقِ اشیا میں پائی جاتی ہیں یا ان کا وجود فقط نفسِ مدرکہ میں ہے کیا اس مسئلے پر جو تفکر سے لازماً پیدا ہوتا ہے خارجی تجربہ کوئی روشنی ڈال سکتا ہے کیا مظاہر کے لیے یہ دونوں امکانات برابر موزوں نہیں ہیں۔ امپیر کا نظریۂ اضافات اس سوال کا تشفی بخش جواب کہاں سے لاتا۔

اپنے نظریۂ عالم میں امپیر کا رٹیزی ہے وہ علوم کی تقسیم کونیات اور ذہنیات میں کرتا ہے۔ ذہنیات کا مطالعہ کونیات کے بعد ہونا چاہیے کیونکہ علم کائنات کے حصول میں انسانی ملکات کا استعمال اور علم بھی حاصل ہوتا ہے اور ان ملکات کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے اس سے کائنات اور انسان کی طبیعی فطرت کی نسبت معلومات حاصل ہوتے ہیں جن سے اس کے عقلی اور اخلاقی ملکات کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ امپیر کی تقسیم علوم تفصیلات میں بہت پیچیدہ ہو جاتی ہے اور سادگی و وضاحت میں اگست کونت سے کم درجے کی ہے جو تقریباً اسی زمانے میں شائع ہوئی اسکے مضامین (Essai sur la philosophie de sciences)

میں بعض نہایت عجیب بیانات ملتے ہیں اور اگر وہ صرف تقسیم تک نہ رہ جاتا اور اپنی خواہش کے مطابق فکر کے مختلف شعبوں کی نسبت اسالیب تحقیق اور حقائق و مسائل بھی بیان کرتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس درجے کا متفکر و محقق کونت کے نظام کے متقابل ایک نہایت اچھی چیز چھوڑ جاتا۔ قریباً امپیر اور کونت ہی کے زمانے میں ایک ریاضی داں عورت (Sophie Germain) سوفی گرمین اس تحقیق میں مصروف تھی کہ انسان کی طبیعت کے معیارِ صداقت کے مطابق علوم کا تدریجی ارتقا کیا ہے وہ صاف طور پر کانٹ کے زیر اثر معلوم ہوتی ہے وہ کہتی ہے کہ وحدت نظام اور باہمی ربط ہمارے شعور کا فطری اقتضا ہے۔ یہ تقاضا علمی تحقیقات ہی میں نہیں بلکہ اخلاقی اور جمالی زندگی میں بھی ہماری رہنمائی کرتا ہے اپنی فلسفیانہ تصنیف میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سائنس اخلاق اور فن میں انداز صداقت ایک ہی ہے۔ اس تصنیف کا عنوان مفصلۂ ذیل ہے۔
(Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture) ۔ پہلے ۱۸۳۳ء میں اور اس کے بعد ۱۸۷۹ء میں شائع ہوئی "صداقت کا ایک ہی انداز ہے اخلاق سائنس ادب اور فن میں ہم وحدت، نظام اور ایک ہی کل کے اجزا کا تناسب تلاش کرتے ہیں"۔ اصول تعلیل بھی اسی عام اصول کی ایک مخصوص صورت ہے۔ اصول تعلیل کا اطلاق ہم وہاں کرتے ہیں جہاں معروض زیر تحقیق کی کلیت ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ ہم ایک جز کو دیکھتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ یہ کس کل کا جز ہے وحدت اور کلیت کے تقاضے سے بڑے بڑے بلند آہنگ نظامات پیدا ہوئے ہیں۔ اور اسی تقاضے سے کائنات کی توجیہ کے لیے مقصود فانہ علتوں کے قیاسات قائم کیے گئے اور بے اصول تخیل سے کام لیا گیا لیکن بہت سے صحیح تصورات بھی اسی تقاضے نے پیدا کیے ہیں اور علوم کی ترقی اس تقاضے کی شدت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سائنس کی تاریخ کی وحدت کا مدار بھی اسی پر ہے لیکن رفتہ رفتہ انسان نظامات سے منہ پھیر کر اسالیب تحقیق کی طرف رجوع کرتا ہے اور کیا اور کیوں کی بجائے یہ پوچھنے لگتا ہے کہ کیسا ہے اور کس قدر ہے۔

تخیل کے تلون سے عالم کی تعبیر کرنے کی بجائے وہ حقیقی روابطِ اشیا کا مطالعہ کرنا سیکھتا ہے جب اس طرح سے وہ اس وحدت سے آشنا ہو جائیگا جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے تو اس کے تخیل کو وہ تمام کچھ جو انتقادی تحقیق نے اس سے چھین لیا تھا زیادہ بہتر اور استوار صورت میں واپس مل جائے گا۔

جب بیران اور امپیر کی فلسفیانہ تحقیقات فکر کو کونڈلک کے مروجہ فلسفے سے باہر لیجا رہی تھی اسی زمانے میں رویر کولار (Royer Collard) اور کوزاں (Cousin) اس کو فلسفیانہ درس و تدریس سے خارج کر رہے تھے۔ کولار نے سوربون میں اپنے درسوں میں ریڈ کے فلسفے کو مستند بنا دیا۔ کولار نے اسکوچ اسکول کے انداز کی نفسیاتی تحقیق پر بہت زور دیا اور منصورین کی مجرد تحلیل اور تنگ خیالات کے مقابلے میں عقلیؔ اوراک اور بلا واسطہ اخلاقی یقین کو نہایت درجہ اہمیت دی یہ نیا راستہ مسائل کی وضاحت کے لئے موزوں نہیں تھا اس میں اکثر اوقات استدلال کی بجائے عقل عام یا عقل سلیم سے مرافعہ کیا جاتا تھا لیکن فکر کو ایک جدید سمت مل گئی اور لوگوں کی آنکھیں ذہنی زندگی کے ایک ایسے پہلو کی طرف اٹھیں جس کو مروجہ فلسفے نے پس پشت ڈال دیا تھا۔ کولار کی جاذب شخصیت نے اس کے فلسفے میں خاص اثر پیدا کر دیا اس کا جانشین کوزاں (۱۷۶۲-۱۸۶۷) ایک جوشیلا مقرر تھا اور نوجوان طبقے پر اثر ڈالنے میں ید طولےٰ رکھتا تھا۔ وہ خود نوجوان تھا اور دوسرے نوجوانوں کے ساتھ توقع رکھتا تھا کہ نوجی استبداد کے زوال اور آزاد دستوری حکومت کے ساتھ فرانس میں ایک شاندار علمی دور کا آغاز ہوگا اس کے درس تاریخی انداز رکھتے تھے اس نے تاریخ فلسفہ کو فرانس کے تعلیمی نصاب میں داخل کیا اپنے فلسفیانہ خیالات اس نے کچھ اسکوچ اسکول اور کولار سے حاصل کئے اور کچھ بیران اور امپیر سے جن کی فلسفیانہ مجلسوں میں وہ بھی شریک ہوتا تھا۔ بیران کو معلوم تھا کہ کوزاں اس کے مخصوص دائرۂ تحقیق میں مداخلت کر رہا ہے لیکن وہ مطمئن تھا کہ اس طرح سے کوزاں طبائع کو اس نفسیاتی تصنیف کے قبول کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے جس کے شائع

کرنے کا وہ ارادہ رکھتا تھا لیکن جو بد قسمتی سے بیران کی وفات کے انتیس برس بعد تک شائع نہ ہو سکی۔ کوزاں ریڈ کے حقیقت مطلقہ کے بلا واسطہ ادراک کے نظریہ کو بیران کے نظریۂ شعور فعلیت خودی اور امپیر کی تعلیم اضافات مطلقہ کے ساتھ ملا کر پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد اس نے شیلنگ اور ہیگل کا عقل مطلق کا نظریہ بھی اس کے ساتھ شامل کر لیا بعد کا نئے فلسفے کا علم اس نے سرسری طور پر (Madame de Stael) مادام دی اسٹائل کی تصنیف (De l' Allemagne) سے حاصل کیا اور اس کے بعد المانی تخیلی فلسفے سے اس نے جرمنی میں سفر کرتے ہوئے واقفیت حاصل کی۔ کوزاں کا فلسفہ انتخابیت کے انداز کا تھا وہ مختلف نظامات سے ان افکار کو لے لیتا تھا جن کی وہ اپنے نزدیک مستقل قیمت سمجھتا تھا۔ اس کا اصول تھا کہ ہر نظام بذاتِ خود ناقص ہے لیکن کوئی نظام فکر مطلقاً غلط نہیں۔ اس انتخاب میں کوزاں کا معیار پہلے ریڈ اور بیران کے زیر اثر "نفسیاتی ادراک" تھا اس کے بعد شیلنگ اور ہیگل کی عقل مطلق کی تعلیم۔ آخر میں ۱۸۳۰ء کے انقلاب کے بعد جب سرکاری طور پر فرانس کی تمام فلسفیانہ تعلیم اس کے ماتحت ہو گئی، تو فطری مذہب کے اساسی نظریات اور کارٹیزی روحیت کو اس نے معیار انتخاب قرار دیا۔ فلسفے کی معلمی کے آغاز کی جرأت اور جوش اس کے تاریخی مطالعہ اور سرکاری عہدے سے ٹھنڈا پڑ گیا۔ ریناں کوزاں کی وفات کے بہت عرصہ بعد بھی تہ دل سے اپنے تئیں اس کا رہین منت سمجھتا تھا، تاہم وہ اس امر کی ایک نمایاں مثال سمجھتا تھا کہ کامل فتح حاصل کرنا فلسفے کے لئے مفید ثابت نہیں ہوتا لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فتح محض ظاہری اور عارضی تھی۔ نپولین نے کولار کا خیر مقدم کیا تھا لیکن جولائی میں جو شاہی حکومت قائم ہوئی اس نے کوزاں کا تختہ الٹ دیا۔

کوزاں کی نہایت اہم تصنیف (Du Vrai du beau du bien) "حق حسن و خیر" ہے یہ ان خطبوں کا مجموعہ ہے جو ۱۸۱۸ء میں پڑھے گئے بیس برس بعد گامیۓ نے ان کو اصل شکل میں شائع کر دیا لیکن بعد کی ایڈیشنوں میں کوزاں نے خود ان کو جا بجا بدل دیا کیونکہ عالم شباب کی کفر گوئیاں اب اس کو نامناسب معلوم ہوتی تھیں۔ یہی تصنیف تھی جس سے ریناں بے حد متاثر ہوا کوزاں کے خیالات

(Fragments philosophiques) کی پانچ جلدوں کے دیباچوں سے بھی
مل سکتے ہیں جن میں اس نے تاریخ فلسفہ کے مضامین پر بحث کی ہے۔ پہلی جلد کے دیباچے
میں وہ اپنی اختصاصی تعلیم غیر شخصی عقل کی نسبت پیش کرتا ہے جو ریڈ، ایبیر اور شیلنگ
کی تعلیم سے مرکب ہے۔ اس کو یقین تھا کہ نفسیاتی طریقے اور عمیق مطالعۂ باطن سے
وہ ایسی حقیقت تک پہنچ گیا ہے جہاں تک کہ کانٹ بھی نہیں پہنچا تھا اس مقام پر
لازمی اصولوں کی نفسیت اور اضافیت غائب ہو جاتی ہے اور اس صداقت کا
غیر ارادی ادراک ہوتا ہے جو تمام منطقی تفکر کی اساس ہے اور تمام لازمی تصورات
منکشف ہوتے ہیں عقل اسی وقت نفسی معلوم ہوتی ہے جب اس کو تفکر کا معروض
بنایا جائے ورنہ بذات خود وہ ایک ایسا نور ہے جو تمام شخصی امتیازات سے
بالاتر ہے اور ایک وحی کلی ہے جس سے تمام انسانوں کے سینے
مستنیر ہیں۔

کوزاں اپنی تعمیر فکر کو نفسیاتی مشاہدے پر قائم کرنا چاہتا تھا لیکن وہ بہت
جلد خطابت اور تخیل کے پروں سے پرواز کرنے لگا تھیوڈور یوفرائے کی نفسیاتی
تحقیق اس سے زیادہ قوی اور پائدار تھی یہ صحیح ہے کہ اس نے مطالعۂ باطن کے
حقوق میں مبالغہ کیا اور نفسیاتی علم کے دیگر ذرائع کو نظر انداز کیا، علاوہ ازیں
خالص روحیتی انداز سے نفسیات اور عضویات کو ایک دوسرے سے بالکل غیر متعلق
قرار دیا لیکن اس کے تمام سلسلۂ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصلی مقصد
یہ تھا کہ دریافت کرے کہ ایک طرف مشاہدۂ نفس اور دوسری طرف فطری سائنس
اور فلسفیانہ تفکر کا آپس میں کیا تعلق ہے وہ کوزاں کی طرح خلیجوں کے اوپر ہوائی پل
باندھنے کی کوشش نہیں کرتا تھا اس کا فلسفہ اس کے ذاتی اقتضائے طبیعت سے
پیدا ہوا کہ علم میں وضاحت ہونی چاہیئے اور بڑی کشمکش کے بعد اس کو یقین ہو گیا
کہ دینیاتی تصورات سے اس کو کچھ حاصل نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے خیالات میں
شخصی غرض بہت نمایاں معلوم ہوتی ہے لیکن اس غرض کی وجہ سے اس نے اپنے
تقاضوں کو کم نہیں کیا یا کسی ایسے حل کو قبول نہیں کیا جس سے اس کو پوری ذہنی تسلی نہ
ہو اگر کوئی مسئلہ اس کو لاینحل معلوم ہو تو وہ اس پر رکے رہنا بہتر سمجھتا تھا۔ وہ اپنے

ایک خطبے میں کہتا ہے کہ "سوچنے والا شخص دو ہی طریقوں سے اطمینان قلب اور سکونِ روح حاصل کر سکتا ہے ایک یہ کہ انسان جن مسائل کو اہم سمجھتا ہے ان کی نسبت اس کو یقین ہو کہ وہ ان کی صحیح حقیقت سے آگاہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس کو صاف طور پر یہ احساس ہو کہ یہ حقیقت ناقابل حصول ہے اور اس کی وجہ سے آگاہ ہو چونکہ ہمارا مشاہدہ محدود ہے اس لئے جو نتائج ہم اس سے اخذ کریں وہ بھی لازماً محدود ہونگے۔ سائنس کا ایک افق اور ایک حدِ بصر ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ اس کا تعین کرے اس سرحد پر اس کو چاہئے کہ شاعری کو خوشی سے آگے جانے کی اجازت دے۔ لیکن خود آگے قدم نہ بڑھائے۔ نوع انسان کے لئے تلاشِ حقیقت اگر اس کا فرض ہے تو وہ فرض بہترین طور پر اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ وہ اس حد سے آگے پرواز نہ کرے۔ نوع انسان نے اکثر اس سے تکلیف اٹھائی ہے کہ ناقابل حصول صداقت کے لئے کوشش کی ہے اور اس کے حصول کی امید رکھی ہے۔ یو فرائے کی شخصیت فرانسیسی فلسفے کی تاریخ میں بہت دلچسپ ہے نہ اس لئے کہ اس نے مسائل کو تفصیلی طور پر حل کیا بلکہ اس لئے کہ نہایت مردانگی سے ان سے دوچار ہوا جس حد تک کہ وہ کسی معین نتائج تک پہنچا وہ کوزاں کی انتخابیت کی سمت میں ہیں۔ انتیس برس کی عمر میں لکھے ہوئے ایک رسالے میں وہ فرانسیسی فلسفے کے مستقبل کی نسبت بڑی امیدوں کا اظہار کرتا ہے۔ اب جب کہ اس نے کونڈلاک کی کورانہ تقلید چھوڑ دی ہے وہ حقیقت کو ہر سمت میں تلاش کرتا ہے اور انسانی فطرت کے مطالعے میں منہمک ہے جو اصل فلسفیانہ حقیقت ہے۔ کیا وجہ ہے کہ وہ اب تمام نظامات میں پیمان صلح قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو؟ اس صلح نامے پر شاید پیرس ہی میں دستخط ہوں!! لیکن صداقت کے مسکن ایسی ایسی جگہوں پر ہیں جن کا انتخابیت کو کوئی علم نہیں اور انسانی فطرت اس قدر وسیع ہے کہ کسی انتخابی حدود میں محدود نہیں ہو سکتی خواہ وہ یو فرائے کے طرح نہایت نیک نیتی سے قائم کردہ کیوں نہ ہوں۔ فلسفے کے اندر پیمانِ صلح کا زمانہ ابھی بہت دور ہے۔

(ج) اجتماعیت

دامروں (Damiron) نے جو کوزاں کا ایک شاگرد تھا ۱۸۲۸ء میں انیسویں صدی کے فرانسیسی فلسفے پر ایک کتاب شائع کی جس میں اس نے انتخابیت کو ایک اعلےٰ ترو حدت اور کونڈلک اور وجدانیت کے اسکولوں کے مابین صحیح اعتدال کا راستہ قرار دیا۔ بیراں اور اپیر کے تعمیمی اور طبع زاد افکار ابھی شائع نہیں ہوئے تھے لیکن اسی سال اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں اس کو سین سیموں (Saint-Simon) اور اگست کونت (Comte) کے تصورات پر نظر ڈالنی پڑی اگرچہ وہ اقبال کرتا ہے کہ وہ ان کے مفہوم کو اچھی طرح نہیں سمجھا۔ اس وقت تک کونت کی ابتدائی تصانیف ہی شائع ہوئی تھیں لیکن سیموں کا دور دورہ ختم ہو چکا تھا اور وہ بیج بویا جا چکا تھا جس سے جدید اجتماعیت اور ایجابیت پیدا ہوئی۔

سین سیموں اتنا فلسفی نہیں تھا جتنا کہ ایک صحیفہ نگار اور مصلح معاشرت تھا۔ تاریخ فلسفہ میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس کو پورا یقین تھا کہ جدید نظام جماعت اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ ایک جدید نظریۂ کائنات عام طور پر قبول کیا جائے اس کے ساتھ ہی وہ اس عقیدے میں بھی راسخ تھا کہ جدید نظریہ کائنات فقط سائنس کی بنا پر تعمیر ہو سکتا ہے۔ اس نے خود سائنس کی تعلیم حاصل نہیں کی جوانی میں اس نے شمالی امریکہ کی جنگ حریت میں بڑی بہادری سے حصہ لیا اس کے بعد وہ صنعتی کاروبار میں پڑ گیا جب انقلاب نے اس کو امیر سلطنت کے مرتبے سے محروم کر دیا تو اس نے جائدادوں کی خرید و فروخت بڑے پیمانے پر شروع کی ایام تہر میں اس کو قید خانے میں ڈال دیا گیا جہاں سے روبسپیر کے زوال نے اسے چھڑایا جب تک اس کے پاس دولت رہی وہ اس کو شان و شوکت کی زندگی کے علاوہ علمی اور معاشرتی اصلاح کی تیاری میں صرف کرتا رہا جو پہلے سے اس کے ذہن میں تھی۔ محیط العلوم کی تیاری کے لئے اس نے جامعۃ الفنون (Polytechnic) اور مدرسۂ طبیہ سے ماہرین سائنس کو اپنے گرد جمع کیا جب اس پر افلاس طاری ہوا اس وقت بھی اس نے ایک لمحہ کے لئے اپنی تجویزوں کو خیرباد نہیں کہا بلکہ اور زیادہ سرگرمی سے کوشاں رہا۔ خاص آدمیوں کو اپنے

گرد جمع کرنے اور ان سے کام لینے کا غیر معمولی ملکہ اس میں موجود تھا۔ آگسٹین تیری اور
اگسٹ کونت دونوں ایک زمانے میں اس کے معتمد اور معاون کار تھے اور نئی راہیں
اختیار کرنے سے پہلے بڑے فخر سے اپنے تئیں اس کا شاگرد کہتے تھے شروع میں
ایک محیط العلوم کی تیاری اس کے نزدیک نہایت ضروری کام تھا کیونکہ اس قسم
کی بنیاد کے بغیر ایک جدید کتاب سوال وجواب تیار نہیں ہو سکتی لیکن ۱۸۱۴-۱۵ء
کے انقلابات کے بعد اس کو یہ ممکن معلوم ہوا کہ انسانی جماعت کی تنظیم براہ راست
کی جائے۔ اس جدید تنظیم کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ صنعتی اور معیشتی تعلقات کو خاص
اہمیت دی جائے اور انظم حکومت کو ان اغراض کے تحت میں ڈھالا جائے۔ امرا
اور مقننوں کی جگہ بڑے بڑے کاروباری لوگ اور سائنس دان جماعت کی رہنمائی
کریں اور اس نئے انتظام کی غایت یہ ہو کہ مزدور جماعت کی ذہنی اور معاشرتی ترقی
ہو جس پر سب سے زیادہ مصیبت ہے۔ فرانس کی شاہی بحالی (Restoration) کے
بعد لوگ دستوری اور مجلسی کشمکش میں اور سب چیزوں کو بھول گئے لیکن سیموں معاشرتی
احیا کی ضرورت پر زور دیتا رہا۔ اس کا خیال تھا کہ حکومت کی خارجی صورت سے
کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا اور حکومت ہر حالت میں ایک مجبوری کی مصیبت ہے۔ اس
نئے نظام کا اصولِ ہدایت جو پہلے سیموں کے ذہن میں آیا وہ یہ تھا کہ توافقِ اغراض
کا علم پیدا کیا جائے جیسا کہ ہلویٹیوس (Helvetius) اور اس کے بعد بنتھم
کا بھی خیال تھا لیکن آخری سالوں میں وہ حُبِ انسانی کی طرف راغب ہوا اور ایک
نئی عیسائیت کی بنا ڈالنا چاہی جس میں محبت اعلٰے ترین قانون ہو گو وہ قدیم
عیسائیت سے اس امر میں مختلف ہو کہ حیاتِ دنیا کو محض ایک فوق الحس عالم کا
ذریعہ قرار دینے کی بجائے موجودہ زندگی کو اس کی پوری وسعت میں ترقی دینے
کی کوشش کرے اس کے نزدیک انفرادی ملکیت کا حق فقط اس بنا پر ہے کہ اس
اس سے جماعت کو فائدے حاصل ہوتے ہیں اس کا جواز محض ایک فرد کے
دعووں کی بنا پر نہیں ہو سکتا۔ اب وقت آگیا ہے کہ نوع انسان ملکر اس زمین کے
خزانوں پر قبضہ کرے اور اس کی قوتوں کو تسخیر کرے۔ اس کے شاگرد دول
نے اسی خیال کو بعد میں یوں ادا کیا کہ "حکومت اشیاء پر ہونی چاہیئے نہ کہ انسانوں پر

ایک دوسرے سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی بجائے اس کرۂ ارض کی دولت سے فائدہ اٹھانا چاہئے۔ سلطنت کو چاہئے کہ زمین کی کاشت کے لئے اور نہریں سڑکیں اور نالیاں وغیرہ بنانے کے لئے انسانوں کی قوتوں کو مجتمع کرے۔ سیمون نے ۱۸۲۵ء میں وفات پائی اور پیروؤں کا ایک چھوٹا سا گروہ چھوڑ گیا۔

جس طرح اپنے سیاسی پیش نامے میں سیمون اپنے زمانے کے دونوں متخاصم فرقوں کے مخالف تھا اسی طرح عالم افکار میں بھی وہ دینیاتی گروہ اور اٹھارھویں صدی کے فلسفے دونوں کے مخالف تھا۔ اس لحاظ سے ۱۸۰۳ء اور ۱۸۱۳ء تک کی شائع شدہ تصانیف میں ازمنۂ متوسطہ کی نسبت اس کا جو تصور تھا وہ خاص معنی رکھتا ہے۔ وہ ازمنۂ متوسطہ کو ایک عظیم دورِ تنظیم خیال کرتا تھا جب کہ مہذب دنیا ایک اخوت اور ایک دینِ مشترک میں منسلک تھی۔ مذہبی پیشوا مکار نہیں تھے جیسا کہ والٹیر سمجھتا تھا ان کا گروہ قوم کا نہایت ترقی یافتہ طبقہ تھا جب سے یہ متوسطی نظام انتقاد اور انقلاب کا شکار ہوا ہماری زندگی میں روحانی اور معاشرتی بدنظمی طاری ہے اور نفی وانانیت کا زور ہے۔ اب ایک دوسرا دورِ تنظیم شروع ہونا چاہیے اور جو روحانی قوت اس طلوع کے لئے ضروری ہے وہ سائنس مہیا کریگی۔ اس لئے سائنسوں کی تنظیم کی ضرورت ہے۔

سینٹ سیمون کے دوست طبیب بروال نے دورانِ گفتگو میں ارتقائے علوم کی نسبت ایسے خیالات کا اظہار کیا جن کو سیمون نے اختیار کر لیا اور جو اپنی پیش بینی ہونے کی حیثیت سے دلچسپ ہیں۔ سیمون کہتا ہے کہ تمام علوم اپنی طفولیت میں تھوڑے سے تجربے پر منحصر تھے اس لئے ان میں اکثر وہم و قیاس سے کام لیا جاتا تھا۔ علم ہیئت کی ابتدا علم نجوم سے ہوئی اور علم کیمیا کی ابتدا کیمیاگری سے۔ بتدریج ارتقائے تجربہ سے علوم وہم وظن سے گذر کر تجربی ہو گئے۔ ریاضی، ہیئت، طبیعیات اور کیمیا نے واقعیت کی صورت اختیار کر لی ہے۔ عضویات اور نفسیات کا علم بھی اس درجے پر پہنچنے والا ہے۔ آخر میں فلسفہ بھی اسی قسم کا ایک ایجابی علم ہو جائیگا (Positive science) جزئی علوم کی ناقص حالت کی وجہ سے ابھی تک ان میں اور کلی علم میں بہت فاصلہ معلوم ہوتا ہے۔ تاریخ

علوم کے اسی نظریہ کی بنا پر سیمون نے یہ امید باندھی تھی کہ انجام کار ایک نیا تصورِ کائنات خالص سائنس کی بنا پر قائم ہو جائیگا۔ سیمون پہلا شخص ہے جس نے (Positive philosophy) ایجابی فلسفے کی اصطلاح استعمال کی ہے لیکن سیمون اس عام خیال سے آگے نہیں بڑھا وہ اس قسم کا شخص نہیں تھا کہ کوئی طویل تعمیری کام کرسکے با ایں ہمہ اس کا فلسفہ ایک نقطۂ انقلاب ہے۔ از منۂ متوسطہ کو ایک خاص دور تہذیب تصور کرنے میں اس نے ایسے تاریخی احساس کا ثبوت دیا جو اس سے پہلے کسی میں شاذ ہی پایا جاتا تھا اسی وجہ سے وہ تاریخ کے مسلسل ارتقا کا قائل تھا۔ دورِ تنویر نے از منۂ متوسط کی نسبت یہ خیال قائم کیا تھا کہ اس زمانے میں علم و تہذیب کی ترقی رک رہی تھی لیکن اب اس دور کو روحانی اور عمرانی تنظیم کا دور سمجھا گیا جو بدنظمی کے دور کے بعد آیا اور اس کے بعد کے زمانے کو اختلال کا زمانہ قرار دیا گیا۔ سیمون کی نگاہ میں انتقاد اور آزاد خیالی ایک ایسے نظام سے چھٹکارا حاصل کرنے کے ذریعے ہیں جو اپنا کام کرچکا ہے اور اب کارآمد نہیں رہا وہ خود کوئی نیا نظام نہیں ہیں۔ سیمون کا خیال تھا کہ اب ایک جدید نظام کی ضرورت ہے جو فقط تجربی سائنس کی بنا پر قائم ہوسکتا ہے۔ ضرور ایک وقت ایسا آئیگا جب لوگ اپنے ایمان اور اخلاق کی تعمیر تجربے اور سائنس پر قائم کرینگے اسی طریقے سے ایک ایسا نظریۂ وجود قایم ہوسکتا ہے جس کو سب لوگ قبول کرلیں اور زندگی متحدہ قوتوں کے ساتھ ترقی کرے۔

سین سیمون کے اسکول نے اس نظریہ کی تعمیم کی اور تمام تاریخ عالم کو انتقاد اور انتظام کے دوروں میں تقسیم کیا۔ نہ صرف کانٹ اور فشٹے بلکہ روسو میں بھی اسی قسم کے اضداد کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ قدرتی بات تھی کہ اس قسم کا خیال ایسے زمانے میں راسخ ہو جائے جس نے یہ دیکھا کہ قدیم دین اور قدیم نظم جماعت کو ایسے انتقاد نے الٹ دیا ہے جس میں نہ نیا نظام قائم کرنے کی قوت ہے اور نہ یہ طاقت ہے کہ جدید نظام کی احتیاج کے احساس کو مٹا سکے۔ سین سیمون بعض باتوں میں خواہ کتنا ہی سخن فروش کیوں نہ ہو یہ بالکل یقینی بات ہے کہ وہ بعض معاملات میں نہایت درست تاریخی بصیرت رکھتا تھا اور وہ اپنے زمانے کی روحانی اور

عمرانی ضروریات سے پوری طرح آگاہ تھا اس لیے ہم کو کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ایک بڑا مورخ اور ایک بڑا فلسفی اس کا شاگرد تھا۔

سینٹ سیمون کے افکار میں اشتراکیت کا نقطۂ تخم پایا جاتا ہے اس تخم سے اس کے شاگردوں نے ایسے پھل پھول نکالے کہ خود استاد ان کو نہ پہچان سکتا وہ ورثے کے حق کو محدود کرنا چاہتے تھے اور ہر شخص کی قابلیت اور محنت کے مطابق محنت کی پیداوار کو تقسیم کرنے کا کام سلطنت کے سپرد کرنا چاہتے تھے۔ یہ اسکول زیادہ زیادہ ہوائی باتیں کرنے لگا ان لوگوں نے عہدہ داروں کا ایک نیا ارتقائی نظام قائم کیا اور 'پاپا وری' انفانتان کو اس کا سردار مقرر کیا لیکن جب جنسی تعلقات کی نسبت اپنے پیروؤں کو مخصوص ہدایات دینے کے جرم میں انفانتان پر مقدمہ ہوا اور وہ قید کر دیا گیا تو یہ اسکول ٹوٹ گیا۔ لیکن اس گروہ کے مفکر اور نقاد لوگ اس قسم کے غلو کو پسند نہیں کرتے تھے تاہم جس مقصد کے جوش نے اس گروہ کو متحد رکھا تھا یعنی انسانی قوتوں کے تعاون سے فطرت پر تصرف حاصل کرنا اس نے کچھ نہ کچھ ثمر پیدا کیا۔ فرانس میں بہت سی ریلیں نہریں کارخانے اور بنک انہیں لوگوں کی ہمت سے جاری ہوئے سویز اور پاناما میں سے نہریں کاٹ کر سمندروں سے ملا دینا ایک سیمونی تجویز تھی۔ جامعۃ الفنون کے طلبا نے خاص طور پر اس نئی تعلیم کا بڑے جوش سے استقبال کیا۔ یہ درسگاہ جس کی کنونشن سے بنا ڈالی تھی ان علوم کا گھر تھی جو بردان اور سین سیمون کے مطابق ایجابیت کے درجے تک پہنچ چکے تھے اور جن کی بنا پر دین مستقل کی تاسیس مقصود تھی۔ ایجابی فلسفہ جامعۃ الفنون کا فلسفہ بن گیا اور انتخابیت کا (École normale) معیاری مدرسے، میں غلبہ رہا جہاں اعلےٰ تعلیم گاہوں کے لئے معلم تیار کیے جاتے تھے۔ ایجابیت کا حقیقی بانی اگست کو جو خود جامعۃ الفنون کا طالب علم تھا اپنے ایک خط میں اس پنہاں مگر ناگزیر کشمکش کا ذکر کرتا ہے جو ان دو درسگاہوں کے حامیوں میں پائی جاتی تھی اور وہ اس کو مابعد الطبیعیات اور ایجابیت کی پیکار کی ایک مخصوص صورت خیال کرتا ہے انیسویں صدی میں فرانس کے اندر تاریخ فلسفہ میں نہایت اہم اضافے جامعۃ الفنون والوں کے رہین منت ہیں۔

بابِ دوم

اگست کونت

سوانح حیات اور خصوصیات

گزشتہ صدی میں تجربی علوم کی ترقی، خاص کر فرانسیسی سائنس دانوں کا کیمیا اور عضویات میں غیر معمولی کام، جدید ایجابیت کے ابھرنے میں ممد ہوا۔ فطرت کے تمام شعبے رفتہ رفتہ ان اصول و اسالیب کے تحت میں آرہے تھے جن کو کیپلر گیلیلی اور نیوٹن نے قائم کیا تھا۔ جدید فطری سائنس کے بانیوں نے جو کام ہیئت اور طبیعیات میں کیا تھا اس کا اطلاق لاوازے (Lavoisier) اور بیشا (Bichat) نے کیمیا اور عضویات میں کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ نظریۂ حیات وکائنات کے لئے اس تمام ترقی کی اہمیت کیا ہے۔ ایجابیت اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کیا سائنس کے اختصاصی عالم اور بڑے بڑے صنعتی کاروبار کے لوگ ہی سائنس کی ترقی سے فائدہ اٹھائیں؟ کیا یہ ضروری نہیں ہے کہ فطرت کے تمام شعبوں کے فطری سائنس کے ماتحت ہونے سے یہ لازمی نتیجہ نکلے کہ انسان کی تمام روحانی زندگی اور اس کے دین و کردار میں تبدیلی پیدا ہو۔ انسانی نفس کا یہ فطری تقاضا ہے کہ ایک ہی اصولِ تحقیق و صداقت کو ہر جگہ عائد کرے۔ جب ہم نے

تجربے سے مظاہر قدرت کے قوانین کا علم حاصل کر لیا ہے تو کیا اب ہم ایمان اور کردار کو نئی بنیادوں پر قایم نہیں کر سکتے۔ حقیقت امر یہ ہے کہ اب بھی تجربی علوم کا مذہبی اور فلسفیانہ افکار پر کافی اثر نمایاں ہے خواہ کوئی کتنا ہی دعویٰ کرے کہ ان کا ماخذ بالکل الگ ہے۔ ہر نظریۂ حیات میں ایک حد تک ایجابیت پائی جاتی ہے۔ اب جب کہ فطرت کے تمام شعبے ایجابی علم کے زیرنگیں ہو گئے ہیں جو واقعات اور ان قوانین واقعات پر مبنی ہے جو تجربے سے دریافت ہوئے ہیں وہ وقت آ گیا ہے کہ اس کا اثر پنہاں نہیں بلکہ کھلم کھلا ہو۔ اب شعوری اور ارادی طور پر نظریۂ حیات و کائنات کے لیئے ان تصورات کو منتخب کر لینا چاہیئے جن کی تصدیق ایجابی سائنس کر سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابھی تک انسان کی باطنی زندگی کی کوئی ایجابی سائنس نہیں ہے ایجابیت کا کام یہ ہے کہ اس قسم کی سائنس کی بنا ڈالے اگر ایجابیت اس میں کامیاب ہو جائے تو اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی۔ جو کام اگست کونت نے اپنے ذمہ لیا وہ دو قسم کا تھا اول یہ کہ ذہنی سائنس کو ایجابی سائنس بنایا جائے اور دوسرے یہ تمام ایجابی علوم کے امور و قوانین و اسالیب کو منظم طور پر پیش کیا جائے اس طرح سے مستقبل کے نظریۂ کائنات کی تاسیس ہوگی۔ دینیات اور تخیلی فلسفے کا زمانہ گذر چکا ہے اب انسان کی نجات ایجابی فلسفے ہی میں ہے۔ انسان رفتہ رفتہ اس قسم کے سوالات کرنا چھوڑ دیگا جن کا ایجابی سائنس کوئی جواب نہیں دے سکتی۔

لیکن ایجابی سائنس اور ایجابی فلسفے میں ایک فرق ہے جزئی اور منفرد واقعات سے مخصوص قوانین کی طرح نظریۂ کائنات قائم نہیں ہو سکتا۔ نفس انسانی اسلوب و تعلیم میں وحدت کا متقاضی ہے۔ ایجابی فلسفہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ جزئی ایجابی علوم ایک کلیت کے اندر آ جائیں یعنی ایجابیت عمومیت یا کلیت کے ساتھ متحد ہو جائے۔ ایجابیت مواد پیش نظر پر اکتفا نہیں کر سکتی یہ ضروری ہے کہ اس مواد کی تکمیل ایک کلیت میں کی جائے یہاں پر ایجابیت کو ایک مشکل کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی تکمیل فقط مفروضات کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم کو ایجابیت کے اندر مفروضات قائم کرنے کا کیا حق حاصل ہے؟

اگست کونت کا فلسفیانہ شجرۂ نسب اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ سے جا ملتا ہے۔ وہ خاص طور پر دیدرو، ہیوم، کانٹ اور اسکوچ اسکول کا ذکر کرتا ہے لیکن وہ دامیتر کا بھی مداح ہے اور ازمنۂ متوسط کو تہذیب مغربی کا آخری تنظیمی دور سمجھتا ہے۔ اس کو پورا یقین ہے کہ ایمان اور کردار کے شعبوں میں ایجابیت کا اطلاق کرنے سے ہی ہم روحانی و عمرانی زندگی کی اس وحدت اور توافق کو دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں جس کو انتقاد اور انقلاب نے فنا کر دیا ہے۔

فکر ایجابی کے ذوق و شوق کے ساتھ ساتھ کونت کی طبیعت میں نوع انسان کا نہایت گہرا بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ متصوفانہ عشق موجود تھا۔ یہ جذبہ اس کے اندر اس زور سے تسکین طلب تھا کہ اکثر اوقات اس کے ذہنی توازن کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہوتا تھا۔ ایجابیت کا بانی اپنے تئیں ازمنۂ متوسطہ کے صوفیہ کے مماثل محسوس کرتا تھا۔ اپنی زندگی کے آخر میں وہ ایک نئے دین کی بنیاد ڈالنا چاہتا تھا جو ایجابی ہو لیکن ان معنوں میں نہیں جو عام طور پر ایجابی مذہب سے لئے جاتے ہیں۔

اگست کونت کی زندگی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح ان مختلف محرکات نے جو اس کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں اس کے ذہن میں ترقی پائی۔ وہ ۱۹ جنوری ۱۷۹۸ء کو ایک راسخ الاعتقاد کیتھولک خاندان میں مون پلیئے کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ "ابھی میری عمر بمشکل چودہ برس کی تھی جب کہ میں انقلابی میلان کے تمام ضروری منازل میں سے گذر گیا اور ایک عام سیاسی اور مذہبی احیا کی ضرورت کو محسوس کرنے لگا۔" شاید اس پیش از وقت نشو و نما کے باعث سے تھا جس نے اس کو بچپن کے تخیلات سے بہت جلدی گذار دیا کہ جب آخر میں وہ فلسفیانہ کام میں اپنی تمام قوت خرچ کر چکا تو اس کو نہایت معین معتقدات اور علامات کی شدید ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اس کی زندگی میں تلاش و طلب کا زمانہ بہت مختصر رہا اور جو تجربہ اس نے حاصل کیا وہ شخصی زندگی کی آزادی، گہرائی اور ثروت حیات کی قدر و قیمت کے پہچاننے کے لئے کافی نہیں تھا۔ اپنے اکثر معاصرین کی طرح وہ دور انتقاد سے متنفر تھا۔ لڑکپن میں ہر قسم کے جبر و حکومت سے اس کی طبیعت بغاوت کرتی تھی لیکن وہ عقلی اور اخلاقی تفوق کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ۱۸۱۴ء میں وہ پیرس کے جامعۃ الفنون میں داخل ہوا۔ بعد کی زندگی میں

وہ اتفاقی علوم کے اس مدرسے کو صحیح سائنٹفک تعلیم کی بنا قرار دیتا تھا یہاں پر وہ تمام علوم پڑھائے جاتے تھے جو ایجابی درجے تک پہنچ چکے تھے اسی لیے کونت اس کو تمام اعلےٰ تعلیم کی اساس سمجھتا تھا۔ علاوہ ازیں یہاں کے طلبا میں جمہوریت اور اخوت کا احساس پایا جاتا تھا اور سب اپنے مطالعہ کے لازمی نتیجے یعنی ترقی تہذیب کے جوش میں متحد تھے اسی روح کی وجہ سے اس درسگاہ نے سیمون کے افکار کی اس قدر حمایت کی۔ ایجابیت کے تصور نے انسانیت کے تصور کے ساتھ ساتھ نشوونما پائی۔ جب طلبا نے ایک معلم کے خلاف مظاہرہ کیا تو رجعت پسند حکومت نے موقع پاکر مدرسے کو بند کر دیا اور طلبا اپنے گھروں کو واپس ہو گئے لیکن اگست کونت کے لئے مرکز تحریک سے بہت دور رہنا ناممکن تھا والدین کے حکم کے خلاف اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ اسی سال پیرس واپس آ گیا۔ جامعۃ الفنون کی تعلیم کی تکمیل کے لئے اس نے حیاتیات اور تاریخ کا مطالعہ کیا اور تمام علوم کی بنیادیں استوار کریں روزی کمانے کے لئے وہ ریاضیات کی تعلیم دیتا تھا اس کے بعد کے ارتقا کے لئے سین سیمون سے اس کی دوستی بہت اہم ثابت ہوئی اسی زمانے کے اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے "ایک ایسے شخص کی دوستی اور تعاون سے جس کی نگاہ فلسفیانہ سیاسیات میں بڑی دوربین ہے میں نے کثرت سے ایسی باتیں سیکھی ہیں جو مجھے کتابوں میں کبھی نہ ملتیں اور میرے ذہن نے چھ مہینے اس کے ساتھ بسر کر کے اتنی ترقی کی ہے کہ میں اکیلا تین برس میں بھی اتنی ترقی نہ کر سکتا اس عرصے میں سیاسی علوم کی نسبت میری نظر بلند ہو گئی ہے اور بالواسطہ میرے ذہن میں دیگر علوم کے تصورات میں بھی ترقی ہوئی ہے اور اب میں کہ سکتا ہوں کہ میں پہلے سے زیادہ فلسفہ جانتا ہوں اور اشیا کی نسبت میرے خیالات زیادہ وسیع اور مرتفع ہو گئے ہیں۔" یہ خیال کونت نے سین سیمون سے حاصل کیا کہ ازمنۂ متوسطہ کے کلیسائی نظام کی جگہ، جس کے اپنے زمانہ میں ایک اعلےٰ نظام ہونے کے دونوں قائل تھے، ایک جدید روحانی قوت قایم کی جائے۔ اجتماعی مسائل میں دلچسپی لینا بھی اس نے سیمون ہی سے سیکھا اور اسی دلچسپی کی بدولت اس نے عسکریت اور صنعیت کے تخالف کو اس قدر نمایاں طور پر پیش کیا۔ ۱۸۲۰ء کے ایک رسالے

(Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne) میں وہ کہتا ہے کہ قدیم نظام جماعت بارھویں صدی ہی میں ٹوٹ گیا تھا اس کے نزدیک شہروں کی آزادی اور عربوں کے ذریعے سے ایجابی علوم کا یورپ میں داخل ہونا اس اختلال کے پہلے علامات تھے۔ انھیں اثرات کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ صنعتی نظام نے جس کی بنا محنت پر ہے اس زمینی نظام کی جگہ لے لی ہے جس کی بنا فتح پر تھی اور ایجابی سائنس دینیات کی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ کونت اپنے راستے پر چل کر بھی اسی قسم کے خیالات تک پہنچا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سین سیمون کے اختلاط سے اس کا نشو و نما جلدی ہوا اس لیئے یہ نہایت درجہ ناانصافی تھی کہ بعد میں اس نے یہ کہا کہ سین سیمون کی دوستی اس کے لیئے مضر ثابت ہوئی۔ ان دونوں کی افتادِ طبیعت اور انداز خیال اس قدر مختلف تھے کہ وہ آخر تک ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کام نہیں کر سکتے تھے۔ یہ تعلق اس وقت ٹوٹا جب کہ کونت نے اپنے آپ کو سین سیمون سے آزاد محسوس کرنا شروع کیا۔ اس امر میں کہ سائنس کا کام کاج سے کیا تعلق ہونا چاہیئے اور سین سیمون کی تجویز کردہ نئی جماعت "خادمین دین" کے بارے میں ان دونوں میں سخت اختلاف ہو گیا۔ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ سین سیمون نے اپنی زندگی کے آخری حصے میں علمی اصلاح کو برطرف کر کے عملی مقاصد میں انہماک پیدا کر لیا تھا۔ اس میں کونت اس سے اختلاف رائے رکھتا تھا۔ کونت کی آخری تصنیف جس میں اس نے اپنے آپ کو سیمون کا شاگرد ظاہر کیا اس شکستِ تعلق کا باعث ہوئی۔ سین سیمون نے اس کتاب کے خلاف احتجاج کیا اور کونت نے اس کو بعد میں فقط اپنے نام سے شایع کیا یہ کتاب جو ۱۸۲۴ء میں دوسری دفعہ (Politique Positive) (سیاسیات ایجابی) کے نام سے شائع ہوئی آزاد مفکر کی حیثیت سے کونت کی پہلی تصنیف ہے۔ اس کے نزدیک ترقیٔ تہذیب میں سب سے بڑی رکاوٹ انقلابی میلان کا مسلسل غلبہ ہے جس کا اظہار خاص طور پر حریتِ ضمیر اور اقتدارِ جمہور کے اصولوں میں ہوتا ہے۔ کونت کی رائے میں یہ اصول انتقادی ہیں تنظیمی نہیں۔ لوگ اپنے ذہنوں میں سے تصورات کا کوئی مربوط نظام پیدا کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے اور کسی ایسی قوت کو تسلیم

نہیں کر سکتے جو عقل پر مبنی ہو۔ کوئی جدید عمرانی نظام یکدم پیدا نہیں ہو سکتا اور فقط بتدریج صورت پذیر ہو سکتا ہے یہ بات جدید فرانس کے کئی ناکام دستور ہائے حکومت سے ثابت ہوتی ہے۔ کسی مقصد مشترک میں تعاون کے لیے یہ شرط مقدم ہے کہ جذبات اور انداز نگاہ میں اشتراک ہو۔ قدیم نظام جماعت میں دینیات اسی اساس اشتراک کا کام دیتی تھی یا عمرانی نظام کبھی استوار نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک جامع نظام افکار قایم نہ ہو جس کو جزئی علوم کے نتائج سے کم مستند خیال نہ کیا جائے۔ یہ امر نہایت اہم ہے کہ سیاسیات ایک ایجابی سائنس بن جائے۔

یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ریاضیات طبیعیات اور حیاتیات میں تمام مظاہر معین قوانین کے ماتحت واقع ہوتے ہیں لیکن لوگ ابھی تک یہی سمجھتے ہیں کہ جماعت کو وہ جس طرح چاہیں ڈھال سکتے ہیں اور اپنا تجویز کیا ہوا عمرانی نظام قایم کر سکتے ہیں یہ غلط اعتقاد اس وقت جاتا رہیگا جب یہ امر عام طور پر تسلیم کر لیا جائیگا کہ انسانی تعلقات بھی قانون کے ماتحت ہیں۔ کونت اس کے ثبوت میں یہ تاریخی حقیقت پیش کرتا ہے کہ ہر زمانے میں ہر قوم کے اندر عمرانی تنظیم کا اس کے عام تمدن اور تہذیب سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے یعنی نظام جماعت اس کی عام عقلی ترقی سے جو علم و فن اور صنعت سے ظاہر ہوتی ہے خاص نسبت رکھتا ہے تہذیب کا ماخذ انسان کی جبلی سعیٔ کمال ہے۔ کونت ارتقائے تہذیب کی تین منزلیں قرار دیتا ہے، دینیاتی ما بعد الطبیعیاتی اور ایجابی، اور پھر بتاتا ہے کہ ان مختلف دوروں کے ساتھ مختلف عمرانی نظامات وابستہ ہوتے ہیں۔ قانون منازل ثلاثہ کونت کے فلسفے کا ایک اساسی مسئلہ ہے اس لئے اس کی تشریح ہم اس کے فلسفے کے بیان میں کرینگے۔

کونت کی یہ تصنیف سیاسی مورخوں اور عام طور پر سائنس والوں میں بہت جاذب توجہ ہوئی۔ گیزو، ریاضی داں پوانسو، الگزانڈر فون ہمبولٹ اور ڈیوک دابرو گلی نے اس کی اہمیت کو تسلیم کیا اب تک مجادل فرقے جن باتوں پر جھگڑتے تھے ان کو چھوڑ کر کونت نے اساسی امور پر بحث کی لیکن جس گروہ میں

جو کوئی کام کی بات تھی اس کو تسلیم کر لیا لیکن کونت کی جو دلی آرزو تھی وہ ابھی پوری نہیں ہوئی اس کے بعد وہ اپنی زندگی کے خاص مقصد کے پورا کرنے میں مصروف ہوا اور وہ یہ تھا کہ ایجابی سائنس کے اسالیب و مواد کی ایک محیط العلوم تیار کی جائے ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں وہ اپنے دوست والا (Valat) کو لکھتا ہے۔ "میں اپنی تمام زندگی اور تمام قوتیں ایجابی فلسفے کی تاسیس کے لیئے وقف کر دونگا۔" اسی زمانے میں وہ اپنے ایک دوسرے دوست کو لکھتا ہے کہ میرا مقصد تمام ایجابی علوم کی ہیئت کو تبدیل کر دینا ہے جو ایجابی علم کی ایک واحد کلیت کے اجزا ہیں اس کے چند سال بعد اس نے اپنا ایجابی فلسفہ عالموں کی ایک مختصر گر منتخب جماعت کے سامنے پیش کیا۔

کونت کچھ اپنی تصانیف سے اور کچھ ریاضیات کا درس دیکر روزی کماتا تھا۔ اس نے پیرس کی ایک جوان اور قابل عورت سے شادی کر لی تھی۔ لیکن ان کے تعلقات شروع ہی سے ناگوار رہے جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ کونت کے والدین اس شادی کے خلاف تھے (جو قانونی شادی ہونے کی وجہ سے ان کی نظروں میں ایک گناہ تھا) اور کچھ اس کی وجہ یہ تھی جو والا کے نام ایک خط سے مترشح ہوتی ہے کہ اس کو اپنی بیوی میں وہ صفتیں نظر نہیں آتی تھیں جن سے اس کے نزدیک ایک عورت کو متصف ہونا چاہیئے "الفت و وفاداری اور نرمیٔ سیرت اور اس کے ساتھ وہ اطاعت جو خاوند کے ذہنی تفوق کے باعث اس میں لازماً پیدا ہونی چاہیئے" جس انداز سے کونت اپنے دوست کی نسبت یہ امید ظاہر کرتا ہے کہ اس کی دلھن ان صفات سے مزین ہوگی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اس کو اپنی بیوی میں نظر نہیں آتے تھے۔ وہ اس کے لئے بہت زیادہ آزاد مزاج تھی لیکن بایں ہمہ جب غالباً ذہنی کام کی کثرت سے اس کو جنون ہو گیا تو اس کی بیوی نے بڑی ہمت اور جاں نثاری سے اس کی خدمت کی۔ اس کو پاگل خانے بھیج دیا گیا اور اس کے والدین نے لامینے کے مشورے کے مطابق اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اس کو اپنے زیر اثر لا کر ایک خانقاہ میں داخل کر دیا۔ ماوام کونت نے

جس کی شادی کو کونت کے والدین خفیہ رکھنا چاہتے تھے، تقاضا کیا کہ اس کے خاوند کو اس کے گھر واپس بھیجا جائے۔ زیادہ تر بیوی کی توجہ کی وجہ سے اس کا دماغ پھر صحیح ہوگیا اور اس نے دوبارہ اپنا کام شروع کر دیا (کونت کے والدین نے اسی بیماری کے دوران میں اس کی شادی کو مذہبی طور سے بھی پورا کر دیا اور اپنے ضمیر سے یہ خلش نکال دی)۔

اسکے بعد کونت نے کئی سال صحت و مسرت سے گذارے اور اپنی بڑی تصنیف مرتب اور شائع کی
-(Cours de philosophie positive, in six volumes 1830-1842)
ہر جلد کے مضامین وہ تنہا چہل قدمی کے دوران میں سوچتا تھا۔ مواد کے لئے وہ اپنے نہایت قوی حافظے پر اعتماد کر سکتا تھا جب اس کا تفکر کسی نتیجے پر پہنچ جاتا تو وہ بہت تھوڑے وقت میں اس کو سپرد قلم کر دیتا اس طرح سے انداز بیان پر وہ زیادہ زور نہیں دیتا تھا اس کا طرز بیان غیر سلیس ہے وہ مصطلحات کا بہت استعمال کرتا ہے اور بعض باتوں کو کئی کئی بار لکھ جاتا ہے لیکن وہ اپنے مطلب کو خوب واضح کر دیتا ہے اور شرح و بسط سے بیان کرتا ہے اور اس کے اسلوب تحریر میں قوت اور سنجیدگی پائی جاتی ہے خصوصاً آخری تین جلدوں میں جن میں اس نے اجتماعی امور پر بحث کی ہے اس کے فکر میں ایسی روانی پائی جاتی ہے کہ پڑھنے والا اس کے ساتھ بہا چلا جاتا ہے۔ کونت ایجابی فلسفے کو عوام میں لیکچر دے کر ہر دلعزیز بنانے کی کوشش کرتا تھا ۱۸۲۶ء کے بعد سے جامعۃ الفنون کے قدیم طلبا تمام ملک میں سائنس پر عام فہم تقریریں کرتے تھے ۱۸۳۰ء میں کونت اور اس کے بعض ساتھیوں نے ایجابی سائنس کے علم کی اشاعت کے لئے انجمن جامعۃ الفنون کی بنا ڈالی۔ مسلسل کئی سال تک ۱۸۴۸ء کے انقلاب سے پہلے کونت عام لوگوں کے سامنے پہلے ہیئت اور اس کے بعد عام ایجابی فلسفے پر مفت تقریریں کرتا رہا۔ ایک چھوٹی سی کتاب (Discours sur lésprjt positif) میں اس نے اپنے ہیئت کے نصاب پر ایک عام تمہید لکھی ہے جو اس کے فلسفہ کے لئے بہترین دیباچہ ہے۔

کونت کو پختہ طور پر کبھی کوئی عہدہ نہیں ملا ۱۸۳۲ء کے بعد اس کو امید تھی کہ

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لئے وہ بدرجۂ اولٰے موزوں تھا۔ اس نے گیزو سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کلی رکھتا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزو اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۴۲ء اور ۱۸۳۰ء کے درمیان وہ اس سے بار ہا گفتگو کر چکا تھا اور اس کا ہمخیال رہ چکا تھا۔ جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادنے سے کام پر قناعت کرنی پڑی کہ انٹرنس کے طلبا کو امتحان کے لئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال بسال اس عہدے کے لئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وعمرانیات علمی دنیا کی صف اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے تفوق کا زمانہ گذر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء واجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیئے۔ اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو ممتحن منتخب نہ کیا گیا اس لئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور ہوا۔ اس کے انگریز اور فرانسیسی مدّاحوں اور دوستوں نے کچھ وظیفہ مقرر کر کے اس کی مدد کر دی (انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں میں مشہور عالم لتّرے)۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطۂ انقلاب تک پہنچ گئیں۔ ایک طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گئے لیکن اس کی بیوی اس کے خیالات وحالات میں فیاضانہ دلچسپی کا اظہار کرتی رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

دماغی محنت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ دوسری دفعہ عصبی بیماری کا شکار ہوا۔ یہ دورہ پہلے کی طرح شدید نہیں تھا لیکن جیسا کہ اس نے اسٹورٹ مل کو لکھا اس کی دماغی صحت خطرے میں تھی۔ مذکورۂ بالا اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی تھے جن کی وجہ سے اس کی صحت کا یہ حال ہوا۔ اس کی ایک عورت سے دوستی ہو گئی جو اس کے لئے وہی بن گئی جو بیٹرس ڈانٹے کے لئے تھی اس کو آخر کار ایک ایسی ہستی مل گئی جس کے سامنے وہ اپنا دل کھول کر رکھ سکے اور ان جذبات کی تسکین کر سکے جو تمام عمر اظہار طلب رہے تھے۔ اس نے اپنی عمر میں پہلی مرتبہ تاثر اور محبت کی گہرائی کو محسوس کیا۔ یہ جوان عورت جس کا نام کلوتلدہ داوو (Clotilde de Vaux) تھا ایک سال کے بعد مر گئی اس کی وفات کے بعد کونت کے لئے وہ انسانیت کا نمائندہ تھی (جیسے ڈانٹے بیٹرس کو دینیات کا نمائندہ تصور کرتا تھا)۔ وہ ہر روز اپنے افکار اور اعلےٰ جذبات دعا کی طرح اس کی طرف بھیجتا تھا اور اسی کو اپنی نماز سمجھتا تھا۔ اس عورت کی محبت نے دوسری بڑی تصنیف کے لئے اس میں روح پھونکی جس کا مقصد تنظیم تاثرات تھا جیسے کہ پہلی بڑی تصنیف کا مقصد تنظیم افکار تھا۔ یہ تصنیف مفصلۂ ذیل عنوان کے تحت شائع ہوئی (Politique positive on traite de sociologie instituant la religion de l'humanite) (سیاسیات ایجابی یا کتاب عمرانیات، تاسیس مذہب انسانیت) (4 volumes 1851-54)۔

۱۴ جولائی ۱۸۴۵ء کے ایک خط میں وہ اسٹوارٹ مل کو لکھتا ہے کہ اس نئی تصنیف نے جس کا خاکہ پہلے بھی اس کے ذہن میں تھا اس واقعہ اور اس کے تفکر و تاثر سے خاص انداز اختیار کیا وہ اب محسوس کرنے لگا کہ اس کی فلسفیانہ زندگی کا پہلا دور دوسرے دور سے اس لحاظ سے مختلف ہوگا کہ اس میں تاثر کو ویسا ہی اعلےٰ درجہ دیا جائیگا جیسا کہ پہلے دور میں عقل و فہم کو دیا گیا تھا۔ خالص علمی کام کی تکمیل کے بعد اب دوسرا قدم یہ ہے کہ اس کا عمرانیاتی اطلاق کیا جائے اور اس کے اندر سب سے مقدم انسانی جذبات کی تنظیم ہے جو تنظیم تصورات سے بالتبع لازم آتی ہے اور ارادات کی تنظیم کے لئے ایک ضروری بنیاد ہے۔ اگر اس نئی تصنیف کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوتا تو اس میں اور پہلی تصنیف میں کوئی بین تخالف نہ ہوتا بلکہ یہ اسی کی توسیع

وتعمیق اور اسی کا تسلسل ہوتا۔ لیکن امر واقعہ میں اس کا مقصد اس سے بہت زیادہ تھا اور وہ یہ تھا کہ ایک نئے دین کی بنا ڈالی جائے۔ پہلی تصنیف کا نقطۂ آغاز کائنات یا فطرت تھی اور اس میں یہ توقع تھی کہ فطرت کے علم کی بنا پر انسان کا علم حاصل ہوگا لیکن اب وہ اس معروضی طریقے کو چھوڑ کر نفسی طریقے سے کام لیتا ہے اور بجائے کائنات کے انسان سے شروع کرتا ہے تمام فطرت کو انسان کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور نوع انسان یا انسانیت کو اعلے ترین ہستی تصور کرتا ہے۔ یہ نیا مذہب جس کا کونت اپنے تئیں سب سے بڑا پجاری سمجھنے لگا اس پر مشتمل تھا کہ انسانیت کے تصور میں استغراق پیدا کیا جائے اور دل کو اسی کے اندر ڈال دیا جائے۔ اس کا مقصد اس سے یہ نہیں تھا کہ ایجابی فلسفے کو ترک کر دیا جائے اس کے برخلاف وہ اس فلسفے کے اصولوں کو اس نئے دین کے عقاید قرار دینا چاہتا تھا لیکن اس نے عبادت اور عمل کا بھی اس پر اضافہ کر دیا۔ اس کی کتاب اس موضوع پر اس کی ایجابی سیاسیات کا ملخص ہے جس میں لفاظی کی پیچیدگیاں کم کر دی گئی ہیں (Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle 1852)۔

اس آخری سعیٔ فکر کے لئے اس نے اپنے آپ کو اس طریقے سے تیار کیا جس کو وہ دماغی حفظانِ صحت کہتا ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ ہر قسم کا مطالعہ ترک کر دیا جائے اور یکسو ہو کر موضوع پر غور کیا جائے اس طرح سے اس کو امید تھی کہ تمام مخل انداز عناصر خارج ہو جائیں گے اور تجویزِ مضامین کی وحدت قایم رہیگی۔ اس کے پہلے وسیع مطالعے اور قوی حافظے سے بہت سا مواد اس کے ذہن میں حاضر تھا۔ وہ تمام جدید سائنس اور ادبیات سے الگ ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے خیالات کی تمام بحث وتنقید بند ہو گئی اس کے ساتھ اس نے موسیقی اور اطالوی وہسپانوی شاعری میں انہماک پیدا کیا (De Imitatione Christi) (نقلِ مسیح) کا مطالعہ کرنا شروع کیا۔ کونت ہر ایجابی سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ ہر روز کسی نہ کسی شاعرانہ شاہکار کا مطالعہ کرے خواہ وہ ڈانٹے کی نظم ہو خواہ کسی اور استاد کی۔ وہ نقلِ مسیح کو انسانی فطرت پر ایک عظیم الشان نظم تصور کرتا تھا۔

اس کو پڑھتے ہوئے وہ خدا کی جگہ انسانیت کا لفظ رکھ دیتا تھا اور اس طرح سے قدیم صوفیانہ کتاب سے انسانیت کی مراقبانہ عبادت کا کام لیتا تھا۔ ایک عینی شاہد کا بیان ہے کہ عمر کے آخری سالوں میں اس کی طبیعت میں بے حد نرمی اور نیکی پائی جاتی تھی۔ لیکن اس کو بہت مایوسی ہوئی جب لترے اس کا نہایت مشہور شاگرد اور دو ایک اور ہمخیال اصحاب اس سے اس وجہ سے الگ ہو گئے کہ اب وہ فلسفی نہیں رہا بلکہ مذہب انسانیت کا امام ہو گیا ہے۔ کونت اسی وجہ سے سین سیمون سے الگ ہوا تھا جب اس نے اس قسم کے دعاوی شروع کئے تھے۔ عرصۂ دراز تک دماغی محنت شاقہ کرنے کے بعد دماغی حفظان صحت سے مدد پاکر بچپن کا خرافیاتی میلان اس کی طبیعت میں ابھر پڑا اور اپنی زندگی کی آخری منزل میں اس کو چند پیرو مل گئے۔ اس جدید مذہب کی جماعتیں اور عبادت خانے فرانس انگلستان سویڈن اور امریکہ میں کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ یہ مذہب بے دینیات اس زمانے کی ایک خصوصیت کوظاہر کرتا ہے۔ کونت کے لئے یہ ایک مقام راحت تھا جہاں اس کا فکر انسانی علم وعمل کی بہترین باتوں سے لذت اندوز ہوتا تھا اور جہاں سے وہ مسلسل ترقی کرتی ہوئی نوع انسان کے مستقبل کا امید افزا نظارہ کرتا تھا۔ محبت اس مذہب کا اصول ہے نظم و ترتیب اس کی اساس اور ترقی اس کا نصب العین ہے۔ کونت ۵ ستمبر ۱۸۵۷ء کو راہئ ملک بقا ہوا۔

(ب) منازلِ ثلاثہ کا قانون

کونت کے نزدیک ہمارا علم تین منازل میں سے گذرتا ہے اور یہ تینوں منزلیں ہر مخصوص علم کے ارتقا میں پائی جاتی ہیں۔ کسی علم کا مواد جس قدر پیچیدہ ہوگا اسی قدر ان منازل میں سے گذرتے ہوئے اس کو زیادہ عرصہ لگے گا۔ سب سے پہلے علوم مجردہ معین منزل پر پہنچتے ہیں اور ان کے بعد علوم مقرون۔ اس کا خیال تھا کہ علوم میں سب سے زیادہ مقرون علم یعنی عمرانیات اب اس

تیسرے درجۂ تعین میں داخل ہو رہا ہے علوم کا دائرہ پورا ہو چکا ہے اس لئے اب پیچھے کی طرف ان پر نظر ڈال سکتے ہیں۔

سب سے پہلے دینیاتی منزل آتی ہے اس دور میں چونکہ مشاہدات و تجربات محدود ہوتے ہیں اس لئے اس میں زیادہ تر تخیل سے کام لیا جاتا ہے فطری مظاہر کی توجیہ اور واقعات کا ربط جس کی دریافت پر انسان کی فطرت مجبور ہے شخصی ہستیوں کی مداخلت میں تلاش کیا جاتا ہے۔ انسان دیوتاؤں اور روحوں کے ذریعے سے کائنات کو اپنے لئے قابل فہم بناتا ہے۔ ان تصورات نے انسانی علم کے ارتقا میں بڑی مدد دی ہے۔ اگر یہ تصورات پیدا نہ ہوتے اور فطرت کے تمام واقعات میں ان ہستیوں کی فعلیت کو تلاش کرنے کی خواہش پیدا نہ ہوتی تو علم کبھی شروع نہ ہوتا اور ابتدائی جمود قائم رہتا۔ جو سمجھ اس طرح پیدا ہوتی ہے وہ مطلق ہوتی ہے کیونکہ خیال ان دیوتاؤں کے پار جانا نہیں چاہتا اور جب تک ان کی مداخلت سے کسی فطری مظہر کی توجیہ ہو سکتی علم کا کوئی مزید تقاضہ پیدا نہیں ہوتا اسی لئے اس منزل میں مطلق علم کے حصول کے امکان میں کوئی شک وشبہ پیدا نہیں ہوتا۔ زندگی کے عملی پہلوں میں بھی دینیاتی تصورات کا بہت اہم اثر ہوا ہے انھوں نے اخلاقی اور عمرانی زندگی کے لئے بڑی مستحکم بنیاد مہیا کی۔ یہ منزل ترقی دورِ اقتدار و استناد ہے۔ سب انسانوں کو مشترک طور پر غیر متغیر قوتوں پر ایمان ہوتا ہے۔ اس منزل کی سیاسیات میں حکومت شاہی ہوتی ہے۔

خود دینیاتی منزل میں بہت سے مدارج پائے جاتے ہیں اشیاء پرستی (Fetichism) میں انسان کی سی روحی زندگی فطری چیزوں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ تکثیر (Polytheism) میں جو دینیاتی منزل کا نہایت اختصاصی درجہ ہے مادی اشیا کو ان کی اپنی زندگی سے محروم کر دیا جاتا ہے اور ایسی ہستیوں کو ان کے حرکات و تغیرات کا ماخذ قرار دیا جاتا ہے جو ایک اعلے عالم میں رہتی ہیں اور زیادہ تر غیر مرئی ہیں۔ توحید (Monotheism) کے اندر مظاہر قابل توجیہ اور اصولِ توجیہ میں اور بھی زیادہ بعد پیدا ہو جاتا ہے

اسی لئے یہ مبہم ہوتی ہے اور تکثیر کی نسبت اس کے اندر اشیاء کے ساتھ روحانی ربط کم ہوتا ہے یہاں سے مابعد الطبیعیاتی منزل کی طرف عبور ہوتا ہے اس منزل میں شخصی ہستیوں سے نہیں بلکہ مجرد تصورات اصول اور قوتوں سے توجیہ کی جاتی ہے۔ اس کے اندر بھی وہی کوشش پائی جاتی ہے جس کا اظہار دینیاتی منزل میں بھی ہوا تھا اور جس کی وجہ سے فکر نے اشیاء پرستی سے تکثیر اور تکثیر سے توحید کی طرف ترقی کی تھی، کہ مختلف مظاہر کی ایک واحد اصل سے توجیہ کی جائے۔ مابعد الطبیعیاتی منزل میں یہی کوشش ترقی کرکے یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر مختلف گروہ مظاہر کے لئے ایک الگ قوت فرض کی جاتی ہے۔ مثلاً کیمیائی قوت حیاتی قوت وغیرہ۔ آخر میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان تمام مختلف قوتوں کو ایک اصل اور ابتدائی قوت میں تحویل کیا جائے یعنی فطرت جس کو ایک واحد اصلی وجود خیال کیا جاتا ہے اور یہ وحدت مذہبی توحید کے انداز کی ہوتی ہے جو دینیاتی ارتقا کی آخری منزل تھی۔ ان دونوں منازل میں یہ میلان مشترک ہوتا ہے کہ مسائل کے مطلق حل تلاش کئے جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات بھی دینیات کی طرح ماہیت اشیا اور ان کے ماخذ و مقصد کی توجیہ کرتی ہے اور ان کے انداز تخلیق کا علم دیتی ہے فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ مجرد کو مقرون کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے اور تخیل کی بجائے استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔ جس طرح پہلی منزل میں تخیل مشاہدے پر غالب آگیا تھا اسی طرح اب استدلال مشاہدے پر غالب آجاتا ہے۔

کونت کے نزدیک مابعد الطبیعیاتی منزل ایک منزل عبور اور عمل اختلال کی منزل ہے۔ استدلال دینیاتی تصورات کے حلقے میں داخل ہو جاتا ہے اور ان کے تناقضات کو واضح کرتا ہے اور ناقابل حساب شخصیتوں کی جگہ مستقل تصورات یا قوتوں کو رکھ دیتا ہے اور اس طرح سے ان قوتوں کے اثرات کو کمزور کردیتا ہے جو خارجی فطرت اور انسانی زندگی پر حکمران خیال کی جاتی تھیں۔ اس منزل میں پہلی قوتوں کے مساوی کوئی نئی قوتیں پیدا نہیں کی جاتیں اور کسی نئے نظریہ کی تعمیر نہیں ہوتی۔ عملی زندگی پر اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ ارتیاب اور انانیت

پھیل جاتی ہے فرد کے جماعت کے ساتھ جو زندہ روابط ہیں وہ ٹوٹ جاتے ہیں اور تاثر کو نقصان پہنچا کر عقل کی تربیت ہوتی ہے۔ آخر عمر میں کونت دل کے خلاف عقل کی طویل بغاوت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ سیاسیات میں یہ دورِ جمہور ہوتا ہے جس طرح کہ پہلی منزل میں دورِ ملوک تھا۔ اس دور میں سربر آوردہ لوگ متفقن ہوتے ہیں، جماعت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ معاہدۂ افراد سے بنی ہے اور سلطنت کی بنا سلطان جمہور پر رکھی جاتی ہے۔

ایجابی منزل میں تخیل اور استدلال دونوں کو مشاہدے کے ماتحت کر دیا جاتا ہے ہر قضیہ کسی واقعے کی نسبت ہوتا ہے خواہ وہ جزئی واقعہ ہو خواہ کلی۔ واقعات سے تطابق ہی صداقت کا معیار ہوتا ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہم منفرد واقعات سے آگے نہیں بڑھتے۔ ایجابیت خالی تجربیت سے بھی اتنی ہی دور ہے جتنی کہ تصوف سے۔ نہ وہ منفرد واقعات میں منتشر ہو جاتی ہے اور نہ واقعات کو چھوڑ کر فوق الفطرت ہستیوں اور مجرد اصولوں میں اپنے آپ کو گم کرتی ہے۔ علل مطلقہ اور ان کے معلولات کو تلاش کرنے کی بجائے وہ مظاہر مشہود کے مستقل اضافات یا قوانین کو تلاش کرتی ہے۔ خواہ ہم افکار و تاثرات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہوں خواہ قوت و وزن کو سمجھنے کی ہمارا علم نقطان کے اضافات کو دریافت کر سکتا ہے۔ سائنس کا مدار قوانینِ فطرت کے ناقابلِ تغیر ہونے پر ہے اور یہ حقیقت پہلی مرتبہ اسی وقت منکشف ہوئی جب کہ یونانیوں نے ریاضیاتی ہیئت کی بنا ڈالی لیکن عصرِ جدید میں زندگی کے تمام شعبوں کی نسبت اس کی صحت کا ثبوت ملتا گیا ہے بیکن گیلیلی اور ڈیکارٹ سب نے یہی اصول قائم کیا اس لیے وہ ایجابی فلسفے کے بانی شمار ہونے چاہئیں۔ اگرچہ بعض امور کی نسبت ہمیں ابھی تک قوانین کا پتہ نہیں چلا لیکن ہم بر بنائے مماثلت مجبور ہیں کہ تمام مظاہر و واقعات پر اس بڑے فلسفیانہ اصول کا اطلاق کریں۔

پہلی دو منزلوں میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کائنات کی تمام اشیا کو ایک واحد اور مطلق اصول میں تحویل کیا جائے جسے دینیاتی منزل میں خدا کہتے ہیں اور مابعد الطبیعیاتی منزل میں فطرت۔ لیکن ایجابی فلسفے کی خصوصیت سے یہ لازم آتا ہے کہ

اس قسم کا مطلق نتیجہ اس کے لئے ناممکن ہے۔ تجربے سے تصدیق کرنے کا سخت تقاضا یہ ناممکن کر دیتا ہے کہ ہر شئے کو ایک واحد اصل میں تحویل کیا جائے۔ تجربے سے ہمیشہ محدود باہمی ربط کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیئے ہمیشہ بہت سے مظاہر و واقعات ایسے باقی رہنگے جن کا ربط ہم دوسرے مظاہر سے دریافت نہیں کر سکیں گے۔ مظاہر کے مختلف زمرے جن کی تعداد کم از کم اتنی ہے جتنی کہ علوم کی ہے، ایک دوسرے میں تحویل نہیں ہوسکتے مختلف قوانین ایک ہی قانون میں تحویل نہیں ہو سکتے۔ ہمارا علم صرف نفسی وحدت تک پہنچ سکتا ہے، معروضی وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ نفسی وحدت اس پر مشتمل ہے کہ ایک ہی طریقے کو ہر جگہ استعمال کیا جائے اس سے مختلف نظریات ہم جنس اور ہم مرکز ہوتے جاتے ہیں اس لیے نفسی اعتبار سے ہمارے پاس صرف ایک ہی سائنس ہے اور یہ سائنس تمام انسانوں میں مشترک ہوسکتی ہے۔ ایجابی طریقے سے نہ صرف ایک فرد بلکہ مختلف افراد کے اندر وحدت شعور پیدا ہوتی ہے اور اس طرح سے ایجابی فلسفہ اخوتِ انسانی کے لئے عقلی اساس بن جاتا ہے۔ اب بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسان انھیں باتوں پر متفق ہیں جو ایجابی علم میں تحویل ہوچکی ہیں باقی تمام باتوں میں ان کے خیالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جب تک مذہب کی علم کے ساتھ کوئی رقابت نہیں تھی تو کاتولیت کی وجہ سے ایک ایسی روحانیت قائم تھی جو اس اخوت کی ایک مثال ہے جس کو ایجابی فلسفہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ ایجابی فلسفہ کے نزدیک فقط وہ نفسی وحدت جو انسانیت کے تصور میں پائی جاتی ہے، دینیات کے تصورِ خدا اور ما بعد الطبیعیات کے تصورِ فطرت کا بدل بن سکتی ہے۔

علم و عمل کا اتحاد اس منزل میں بمقابلہ منازلِ ماقبل کے بہت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ قوانینِ مظاہر کے علم سے ہمارے لئے یہ ممکن ہوجاتا ہے کہ مظاہر کے آئندہ ارتقا کا تعین کرسکیں اور پہلی دو منزلوں سے تیسری منزل کی طرف عبور کرتے ہوئے یہ خواہش بھی معاون ہوتی ہے۔ مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پر نظر ڈالنا ایجابی سائنس کا اصولِ عمل ہے۔ اس تیسری منزل کے اندر وہ صنعت پائی جاتی ہے جس میں انسان تسخیرِ فطرت کرتا ہے لیکن یہاں فقط خارجی فطرت

پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے اگر انسان کی کیفیات و اعمال کے قوانین دریافت ہو جائیں تو خالص مادی ارتقا کی طرح انسان کا انفرادی اور اجتماعی ارتقا بھی علم سے قابل تعین ہو جائے۔

کونت اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ Positive کا لفظ جتنے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ان سب کا اطلاق اس فلسفے پر ہوتا ہے جس کو وہ Positive کہتا ہے۔ اس کے معنی موجود اور حقیقی ہو سکتے ہیں اور ایجابی فلسفہ اپنی تعمیر واقعات پر قایم کرنا چاہتا ہے۔ اس کے معنی مفید اور کارآمد بھی ہوتے ہیں اور ہمارے انفرادی و اجتماعی وجود کی صلاح و فلاح ایجابی فلسفے کا مقصد ہے محض ذوق تجسس کی تسکین اس کی غایت نہیں۔ یہ لفظ یقینی اور غیر مشکوک کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ایجابی فلسفے کا یہ کام ہے کہ پہلے فلاسفہ کے دائمی شکوک و مباحث سے نجات ملے۔ اس کے معنی معین و مشخص بھی ہیں اور ایجابی فلسفہ پہلی منزلوں کے غیر معین اور متغیر تصورات کی جگہ معین اور مستقل قوانین واضافات کو رکھنا چاہتا ہے۔ یہ لفظ منفی و سلبی کے مقابل میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ ایجابی فلسفہ تعمیر و تنظیم کرنا چاہتا ہے درآنحالیکہ دوسری منزل کی خصوصیت محض اختلال و تخریب تھی۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایجابی فلسفہ دینیاتی فلسفے کی توجیہات سے کام نہیں لے سکتا لیکن براہ راست اس سے کوئی پرخاش بھی نہیں اور ایجابی فلسفہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ دینیات جن ہستیوں کی قائل تھی ان کے عدم کا ثبوت دینا بھی ایسا ہی مشکل ہے جیسا کہ ان کے وجود کا ثبوت دینا کسی شخص نے کبھی منروایا اپولو کے عدم کا ثبوت نہیں دیا۔ یہ اعتقادات جب ہم عام عقلی زندگی کے مطابق نہ رہے تو خود بخود معدوم ہو گئے۔ صرف یہی نہیں ہے کہ ایجابی فلسفہ دینیاتی فلسفے پر کوئی حملہ نہیں کرتا بلکہ اس کے اسباب و مواخذ کی تاریخی تحقیقات سے اس کا حق ادا کرتا ہے اور انسانی ترقی پر اس کے اثر کا اندازہ کرتا ہے۔ اس قسم کی سمجھ پہلی منزلوں میں ممکن نہیں تھی جب ایک نظریۂ مطلق دوسرے نظریۂ مطلق کا متقابل تھا اور اس کو فنا کر دینا اپنا فرض سمجھتا تھا۔

ایجابی فلسفے کی فقط ایک خصوصیت ہے جو Positive کے لفظ کے اندر داخل نہیں اور وہ یہ ہے کہ ایجابی فلسفے میں ہر جگہ مطلق کی بجائے اضافی رکھنا چاہیئے۔ لیکن کونت کے نزدیک یہ اضافیت ایجابی فلسفے کی دیگر خصوصیتوں سے بالتبع لازم آتی ہے۔ یہ فلسفہ علت کی جگہ قانون کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے اضافات سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ مظاہر کی نسبت وہ یہ نہیں پوچھتا کہ یہ کیوں ہیں بلکہ کیسے ہیں۔ وہ نہ باطنی تخلیق کا قائل ہے نہ علل اولیہ کا۔ علاوہ ازیں مخصوص قوانین کو ایک واحد قانون میں تحویل نہیں کر سکتے اور ہر حالت میں یہ اضافیت تو باقی رہتی ہے کہ ہم ہمیشہ کائنات کو اضافی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہر قسم کے علم کے لئے فرد اور خارجی عالم کے مابین تخالف کا ہونا مقدم ہے اسی لئے کانٹ نے جو نفسی اور معروضی میں امتیاز قائم کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور وہ اس خدمت کے لئے دائمی ستائش کا مستحق ہے کہ اس نے اس فرق و امتیاز سے فلسفۂ مطلق کا خاتمہ کر دیا اگرچہ اس کا فکر اس قدر بین طور پر ایجابی نہیں تھا کہ اپنے تابعین کو فلسفۂ مطلق کی طرف واپس آنے سے روکتا۔ گو کائنات کا علم انسان کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن کائنات انسان کے بغیر رہ سکتی ہے اور اگرچہ انسان اس مادی عالم کا محتاج ہے لیکن وہ اس عالم کی پیداوار نہیں۔ مادیت نے عضوی زندگی کی آزادی اور خود روی کو باطل قرار دینے کی لاحاصل کوشش کی ہے اور جمادی عالم کی اہمیت میں بہت مبالغہ کیا ہے لیکن درحقیقت یہ ثنویت باقی ہے۔

کونت منازل ثلاثہ کا قانون تاریخ علوم سے اخذ کرتا ہے۔ لیکن اس کو قائم کر چکنے کے بعد وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ قانون نفس انسانی کی فطرت سے بھی اخذ ہو سکتا ہے اور اس طرح سے اپنے استقرا کی استخراج سے تصدیق کرتا ہے۔ نفس انسانی انفرادی امور و واقعات کے ربط کی نسبت تصورات قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ پہلی منزل میں خود مظاہر کے مطالعہ سے ان کا ربط دریافت کرنے سے پیشتر انسان یا خرافیاتی تصورات سے کام لیتا ہے جو غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں یا مابعد الطبیعیاتی تصورات سے جو خرافیاتی تصورات کو زیادہ مجرد اور مستقل بنا دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں نفس انسانی کا یہ فطری

میلان ہے کہ وہ ہر شئے کو اپنی ذات پر قیاس کرتا ہے اور اپنے باطنی تاثرات کو اشیاء کی طرف منسوب کرتا ہے۔ توجیہ کا یہ طریقہ اس کے لئے بہت سہل ہوتا ہے لیکن اگر انسان کو یہ یقین نہ ہوتا کہ وہ آسانی سے وجہ دریافت کر سکتا ہے تو وہ کبھی تحقیق کے راستہ پر نہ پڑتا۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی اگر کونت کے منازلِ ثلاثہ کے قانون کا ان متماثل نظریات سے مقابلہ کیا جائے جن کو کانٹ فشٹے ہیگل سیں سیمون کے علاوہ روسو اور لیسنگ نے بھی پیش کیا۔ ان نظریات میں جو فرق پائے جاتے ہیں ان کے باوجود ان سب میں یہ بات یکساں طور پر ملتی ہے کہ علم و عمل میں اقتدار و استناد کے دور کے بعد انسان کی روحانی زندگی ایک ایسے دور میں سے گذرتی ہے جس میں تنقید تفکر اور تشکیک تخریب و انہدام کا کام کرتی ہے اس دور کو عبور کر چکنے کے بعد زمانۂ حال کا کام یہ ہے کہ ایسا زاویۂ نگاہ قایم کرے جو ایمان و کردار کے لئے ایک ایجابی اور مشترک اساس بن سکے۔ مذکورۂ صدر مفکرین نے اس بڑے تاریخی تجربے کو قانونِ منازلِ ثلاثہ میں مرتب کیا ہے۔ کونت معین خصوصیات کو صرف پہلی اور تیسری منزلوں کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس کے بیان سے ضرور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فکر و حیات کی جن تحریکات کو وہ ناپسند کرتا ہے ان کو مابعد الطبیعیاتی منزل میں ڈال دیتا ہے وہ قدیم کا تھولیکی نظام سے ہمدردی رکھتا ہے جس کو وہ نفس انسانی کی ایک نہایت عظیم الشان پیداوار خیال کرتا تھا اور وہ مستقبل کے اس نظام سے بھی ہمدردی رکھتا ہے جس کے اندر تجربی سائنس کی بنا پر روحانی اخوت قایم ہوگی لیکن وہ انتقاد و انقلاب کے درمیانی زمانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اگرچہ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور تھا کہ اس دور نے بھی ایک ضروری خدمت انجام دی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی منزل کی جو مختلف علامتیں وہ بیان کرتا ہے ان کا آپس میں کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا مثلاً مخصوص قوتوں اور ملکات کے مفروضات سے مظاہر کی توجیہ کرنے کا میلان، مبالغۂ عقلیت اور غلبۂ انانیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مذکورۂ صدر میلان ہر علم کی تاریخ میں ایک خاص مقام پر پیدا ہو جاتا ہے اور اس کو عام انسانی ارتقا کی کوئی خصوصیت نہیں کہہ سکتے۔ بہر حال اس کے ساتھ حیاتِ تاثر کی

مرکزی اہمیت اور ہمدردانہ تاثرات کی حقیقت کو بھی شامل کرنا چاہیئے عقلیت
میں مبالغہ کرنے کا میلان بہ نسبت فلاسفہ غالباً ہم کو ان لوگوں میں زیادہ ملیگا جو کسی
مخصوص علم میں منہمک ہیں۔ اپنی بڑی تصنیف کے اختتام پر کونت نے یہ محسوس
کیا کہ اس کا نقطۂ نظر علمی اختصاصیت کے بالکل خلاف ہے اور اس مخالفت کا
اظہار اس نے ایسے زور شور سے کیا جس سے اس کے لئے نہایت ناگوار نتائج
پیدا ہوئے لیکن مخصوص ایجابی علوم اور ایجابی فلسفے کا تخالف اس کے منازلِ ثلاثہ کے
قانون میں اپنے لئے کوئی جگہ تلاش نہ کر سکا۔ عصر جدید کی یہ ایک اہم خصوصیت
ہے کہ علوم کے اندر تقسیم کار اس قدر بڑھ گئی ہے کہ عقلی وحدت اور ایک
مشترک نظریۂ حیات کا قایم کرنا روز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے کونت کو مابعد الطبیعیاتی
منزل میں جو نقائص نظر آتے تھے ان کے مقابلے میں تاریخ تہذیب و تمدن کے
لئے یہ ایک دشوار تر عقدہ ہے۔ جوش اور امید مزاجی میں کونت نے اس کو
محسوس نہیں کیا ایجابیت اور عمومیت کے باہمی تعلق یعنی ایجابی اساس پر ایک
عام نظریۂ حیات قایم کرنے کا مسئلہ اس کے ذہن میں کبھی واضح طور پر صورت پذیر
نہیں ہوا۔ یہ نظر اندازی جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کرینگے اس کے نظریۂ علم کے
نقائص کے ساتھ وابستہ ہے اکثر مقامات کی نسبت سے اس نے ایجابی منزل کا
خاص تعین نہیں کیا مثلاً اس کے متعلق اس نے کوئی وضاحت پیدا نہیں کی کہ ہمارے
پیشِ نظر امور و واقعات سے ایجابی فلسفے کا تعلق ہے مفروضات کے ذریعے سے
ہم ان واقعات سے کس قدر ماورے لے جا سکتے ہیں اور ایسے مفروضے کا کیا
جواز ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربات سے بالتبع لازم آتا ہے لیکن جس کی تصدیق
نہیں ہو سکتی یا ایسے اعتقاد کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو تجربے سے اخذ نہیں
کر سکتے لیکن جو تجربے کے منافی بھی نہیں۔ ایسے سوالات کو جو سائنس اور نظریۂ
حیات کے باہمی تعلق کے تعین کے لئے نہایت اہم ہیں کونت نے نظر انداز کر دیا۔

کونت مختلف منازل کے درمیان کوئی مطلق حد و فاصلہ قایم نہیں کرتا
لیکن وہ تمام منزلوں میں فکر انسانی کی یکسانیت کو بھی پوری طرح واضح نہیں کرتا۔
اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ دینیاتی منزل میں ایجابیت مطلقاً نہیں تھی۔ تجربے اور

مشاہدے کا اثر انسان پر ہمیشہ رہا ہے لیکن جب تک تجربے کا دائرہ محدود تھا تب تک یہ بطور اصول قائم نہیں ہو سکا۔ بایں ہمہ مابعد الطبیعیاتی اصول میں تجربے ہی کی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات نے تجربات کے مختلف زمروں کو جغرافیائی تلون کے حلقے سے باہر نکال لیا۔ کونت خود کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیات نے طلوع ہوتی ہوئی سائنس سے قدیم دینیات کی مخالفت کو منظم کر دیا۔ اشیا پرستی سے کثیر اور کثیر سے توحید کی طرف عبور کرنے میں بھی ایجابی عنصر معاون تھا۔ اپنے ارتقا کے ابتدائی منازل میں روح ایجابی اپنے میلانات کو متعین نہیں کر سکتی تھی اس لئے وہ مابعد الطبیعیات سے کام لیتی تھی۔ علم کی ترقی مسلسل عبورات کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ کونت اپنی زندگی میں روح ایجابی کی کامل فتح اور عام غلبے کی توقع نہیں رکھتا تھا۔ ۳۰ مارچ ۱۸۴۵ء کے ایک خط میں وہ والا کو لکھتا ہے "اگرچہ میں اپنے مساعی سے کچھ نتائج کی توقع رکھتا ہوں لیکن میں اس سے واقف ہوں کہ میرے جیتے جی کوئی حیرت انگیز نتیجہ پیدا نہیں ہو سکتا اگرچہ اتنا ہو سکتا ہے کہ اس کار عظیم میں حصہ لینے والوں کے لئے میری کوششیں محرک کا کام دینگی مگر اس کا فیصلہ صرف مستقبل ہی کر سکتا ہے"۔ بعدازاں اپنے حفظان صحت کے زیر اثر اور اپنے خیالات کے اندر منصوفانہ انہماک میں جب وہ اپنے گرد و پیش کے علمی اور سیاسی حالات سے بالکل منقطع ہو گیا تو اس کی یہ امید اور بھی قوی ہوتی گئی۔

خواہ کونت دوسری منزل کے سلبی ہونے پر زور دیتا ہو یا اس کو ارتقائی زنجیر کی لازمی کڑی قرار دیتا ہو لیکن ہر حالت میں اس کو کامل یقین تھا کہ روحانی دنیا کی فیصلہ کن جنگ کاثولیت اور ایجابیت کے مابین ہوگی۔ اسٹوارٹ مل کے نام اس نے جو خطوط لکھے ہیں ان میں مکرر اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ پروٹسٹنٹ ازم ڈی ازم یا دیگر بے اصول تالیثوں کی مداخلت کو برطرف کر کے ان دو میلانات کو دست و گریباں ہو جانا چاہیئے۔ وہ اس کو زمانے کی ایک معنی خیز علامت سمجھتا تھا کہ کاثولیت حریت تعلیم کی حمایت کر رہی ہے اور مابعد الطبیعیاتی اسکول (کوزاں گیزو، تی اے ر تر جماں) سلطنت کے حقوق مطلقہ کا حامی تھا۔ یہ دونو اسکول

اپنے اصولوں کے منافی کام کر رہے تھے، قبل الذکر اصولِ استناد و اقتدار کے خلاف اور موخر الذکر اصول آزادی کے خلاف۔ کونت کو امید تھی کہ اگر آزادی تعلیم و تقریر تسلیم کر لی گئی تو مابعد الطبیعیات کو جو خطرہ ہے وہ صحیح ثابت ہوگا اور کاتھولیت ایک ایسے دشمن سے دوچار ہوگی جس سے وہ پہلے آشنا نہ تھی اس کو فقط یہ افسوس تھا کہ دامیتر کے بعد کاتھولیت کے نمائندے سب کے سب اس قدر بے وزن اور غیر اہم لوگ ہیں وہ اس کو لازمی سمجھتا تھا کہ یہ مخالفت زیادہ و زیادہ قطعی ہوتی جائے اور انقلابی تحریک کے اس میلان کے بعد کہ روحانی اور عمرانی ارتقا کی بنیاد اقتدار و استناد سے الگ قایم کی جائے، کاتھولکی راسخ الاعتقادی اور زیادہ سخت اور منظم ہو جائے۔ اسی انتہائی میلان کے خلاف دامیتر نے یہ کہا تھا کہ پاپا کے اقتدارِ مطلق کو تسلیم کرنے سے ہی ایک بے تناقض نظامِ مذہب قایم ہو سکتا ہے۔ گیلیکنزم (Gallicanism) فنا ہو چکی ہے اور اس قسم کے دیگر وسطانی نقاطِ نظر کا بھی یہی حشر ہوگا۔ کونت اس سے خوش ہوا کہ اس کا دوست والا (Valat) مذہبی کشمکش سے گذر کر سیدھا کاتھولیکیت کی طرف واپس گیا بجائے اس کے راستے میں کسی وسطانی نقطۂ نظر پر ٹھہر جائے اگرچہ اس نفیس خط میں جو اس نے اس بارے میں والا کو لکھا (۲۵ اگست ۱۸۴۵ء) اس نے اپنے ان شکوک کو نہیں چھپایا کہ کیا کاتھولیکیت اس دور کی اعلےٰ ترین علمی و اخلاقی ترقی کے حامل شخص کو وہی طمانیتِ قلب عطا کر سکتی ہے جو اپنے ازمنۂ عالیہ میں وہ اپنے پیرووں کو عطا کر سکتی تھی۔ مثال کے طور پر وہ اس اعتقاد کو پیش کرتا ہے کہ ان لوگوں کو ابدی جہنم میں ڈال دیا جائیگا جو مذہبی معتقدات نہ رکھنے کے باوجود بلند ترین اخلاق کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس عقیدے کا تسلیم کرنا کاتھولیکی نظام کے لئے ناگزیر ہے۔

(ج) اصطفاف علوم

فلسفے سے کونت انسانی تصورات کا کلی نظام مراد لیتا ہے۔ جیساکہ اوپر بیان ہو چکا ہے یہ تنظیم تین طریقوں سے ہو سکتی ہے اب تک دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی

طریقے غالب رہے ہیں کونت کا خیال تھا کہ ایجابی طریقے کے مطابق علوم کی تنظیم سب سے پہلے اسی نے شروع کی ہے اور یہ وہی طریقہ ہے جس کے مطابق مخصوص علوم کے تصورات و قوانین حاصل ہوئے ہیں۔ ایجابی فلسفے کا کام یہ ہے کہ واقعات سے جو قوانین اخذ کئے گئے ہیں ان کو جمع اور مرتب کرے علم کے اندر تقسیم کار سے جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ اس طرح سے رفع ہو جاتی ہیں اور مختلف علوم میں جو قوانین منتشر معلوم ہوتے ہیں وہ اس اسلوب سے متحد ہو جاتے ہیں۔ کونت کے نزدیک دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی یہ کوشش کہ تمام مخصوص قوانین کو ایک عام قانون میں تحویل کر دیا جائے کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اگر اس قسم کی تحویل ممکن ہو سکتی تو ایجابی فلسفہ یقیناً بہت زیادہ مکمل ہو جاتا لیکن تجربہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موجودات کے اندر ناقابل تحویل فروق معلوم ہوتے ہیں اس لئے ایجابی فلسفے کی سعیٔ اتحاد اس پر مشتمل نہیں کہ تمام جزئی قوانین کو ایک کلی قانون میں تحویل کرے بلکہ اس کا کام یہ ہے کہ تمام شعبوں میں ایک ہی اسلوب تحقیق کو استعمال کرے یہ طریقہ ہر جگہ قابل اطلاق ثابت ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ناقابل تحویل اختلافات کے باوجود مظاہر کی مختلف انواع میں ایک خاص قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے ہر صنف مظاہر کے ساتھ ایک خاص علم وابستہ ہے اس لئے اصطفاف علوم ایجابی فلسفے کا ایک نہایت اہم مقصد ہے۔

کونت کے اصطفاف علوم کی بنا یہ ہے کہ علوم تاریخی حیثیت سے کس ترتیب سے ایجابی منزل میں آتے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے ریاضی ہے اس کے بعد ہیئت طبیعیات کیمیا حیاتیات اور عمرانیات۔ اس تواتر و توالی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر مشہودہ سادگی سے پیچیدگی کی طرف بڑھتے جاتے ہیں۔ جس علم کا موضوع جتنا سادہ ہوگا اسی قدر سرعت کے ساتھ وہ مختلف منازل میں سے گذر جائیگا اور جس قدر کسی علم کے مظاہر پیچیدہ ہونگے اسی قدر طفولیت سے نکلنے میں اس کو زیادہ دیر لگیگی اسی لئے حیاتیات اور عمرانیات سب سے آخر میں آتے ہیں۔ جس قدر کوئی علم سادہ نسبتوں سے تعلق رکھتا ہے اسی قدر اس کی صحت میں کلیت ہوتی ہے کیونکہ زیادہ پیچیدہ نسبتوں میں بھی سادہ نسبتوں کا اعادہ ہوتا ہے

ریاضیات کے قوانین کا اطلاق تمام مظاہر پر ہوتا ہے اور سب سے زیادہ مقرون علوم حیاتیات اور عمرانیات کا دائرۂ اطلاق سب سے زیادہ تنگ ہے (کونت اس قانون کو منطق کے اس قانون سے بھی اخذ کر سکتا تھا کہ تصورات کے تضمن اور ان کی تعبیر میں نسبتِ معکوس ہوتی ہے) مختلف علوم کے اسالیب تحقیق میں بھی اسی قسم کا فرق پایا جاتا ہے۔ کسی علم کی بنیاد جس قدر بسیط اور کلی ہوتی ہے اسی قدر اس میں استخراجی طریقہ استقرائی طریقے کی نسبت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ ریاضیات سب سے زیادہ اور عمرانیات سب سے کم استخراجی ہے۔ عمرانیات میں تاریخی ارتقا کا ثبوت نہایت اہم ہے جب استقرائی طریقے سے یہ ثابت ہو چکے تو استخراج کا عمل ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے حقائق سے استقرائی نتائج کو اخذ کیا جائے جیسے کہ خود کونت نے منازلِ ثلاثہ کے قانون میں کوشش کی۔ ریاضیات کی استقرائی بنیاد اس قدر سادہ ہے کہ اس کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اسے خالص عقلی علم خیال کیا جاتا ہے لیکن خالص عقلی علم کوئی نہیں۔ ریاضیات بھی دراصل ایک فطری علم ہے اور دیگر علوم کی طرح اس کے تصورات بھی تجربے سے حاصل ہوتے ہیں مگر امورِ ریاضیہ اس قدر سادہ ہوتے ہیں کہ اجسام کے تمام طبیعی اور کیمیاوی صفات سے قطع نظر کر کے بھی انسان مجرد طور پر تخیل میں ان کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ عدد، امتداد اور حرکت ایسے صفات ہیں جن کا تصور ہم ایک ایسے غیر متعین ظرف میں بھی، جو کائنات کے تمام اجسام پر محیط ہو، اسی طرح کر سکتے ہیں جس طرح کہ حقیقی اجسام میں۔ ریاضیات کی تجربے سے بظاہر بے نیازی کی یہی توجیہ ہے۔ متصورہ مکان و اعداد کی بدولت ریاضیات کے استخراجات تجربے سے الگ ہو کر بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اگر ریاضیات کی کوئی تجربی اساس نہ ہوتی تو یہ سمجھنا بالکل ناممکن ہوتا کہ حقیقی فطرت پر ریاضیاتی نتائج کا اطلاق کیونکر ہوتا ہے۔ ریاضیات کے تقریباً خالص استخراجی اسلوب اور عمرانیات کے تقریباً خالص استقرائی اسلوب کے مابین دیگر خاص خاص اسالیب ہیں جن میں سے ہر ایک ایک مخصوص علم کے ساتھ وابستہ ہے۔ ہیئت استخراجاً مفروضات قائم کرتی ہے اور پھر مشاہدے سے ان کی تصدیق کرتی ہے اس سے گذر کر طبیعیات کا تجربی طریقہ ہے اس کے بعد کیمیا کا عقلی تجزیہ

کا طریقہ ہے اور آخر میں حیاتیات کا طریقِ تقابل۔ یہاں سے عمرانیات کے تاریخی طریقے کی طرف عبور ہوتا ہے۔

کونت تصورات یا قوانین کے ان چھ مختلف گروہوں کو، جن کو اس نے نصابِ فلسفۂ ایجابی میں بیان کیا ہے کسی دوسرے قانون میں ناقابلِ تحویل سمجھتا ہے۔ ایک سے دوسرے کی طرف کوئی پل نہیں اس لئے جست کرنا پڑتا ہے اور ایک طرف کے قانون سے دوسری طرف کا قانون اخذ نہیں ہو سکتا۔ اعلےٰ علوم (یعنی زیادہ پیچیدہ محدود و متعین اور استقرائی) کو ادنےٰ سے اخذ کرنے کی خواہش کا نام مادیت ہے۔ اسی طرح کسی ایک شعبے کو محیطِ کل بنانا بھی ناممکن ہے۔ کونت کہتا ہے کہ اساسی تصورات کے چھ گروہوں میں جو عدم تسلسل پایا جاتا ہے وہ ہر گروہ کے اندر بھی موجود ہے مثلاً طبیعیات کی مختلف شاخیں لازماً ایک دوسری سے الگ رہیں گی۔ طبیعی قوتوں کی طرح عضوی انواع کی نسبت بھی یہی بات صحیح ہے۔ انواع کے تصور کی کوئی علمی اہمیت نہیں رہیگی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خارجی اسباب حیات سے ایسی تبدیلیٔ ہیئت ہو سکتی ہے کہ ایک نوع دوسری نوع کی طرف عبور کر جائے۔ اس کے نزدیک نباتی اور حیوانی عالموں میں ایک ایسا گہرا عدمِ تسلسل ہے جس کا کسی عبور سے رفع ہونا ناممکن ہے۔

مذکورۂ بالا نظریہ اس امر کی ایک مثال ہے کہ کس طرح ایک میلانِ فکر اپنی ضد کی طرف عبور کر جاتا ہے۔ کونت نے مابعد الطبیعیاتی اور ایجابی فلسفے کا یہی فرق بتایا تھا کہ موخر الذکر میں تصورات یا قوتوں کی بجائے قوانین سے توجیہ کی جاتی ہے اور مطلق توجیہات کی جگہ اضافی توجیہات سے کام لیا جاتا ہے لیکن تصورات کے ناقابلِ تحویل گروہوں سے کونت نے ایک افلاطونی عالمِ مُثل قائم کر دیا۔ عدمِ تسلسل کو اس نے ادعائی طور پر ایک اساسی واقعہ فرض کر لیا بجائے اس کے کہ یہ خیال کرے کہ شاید یہ بات ہمارے علم کے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نے کائنات کے عدمِ تسلسل پر جو زور دیا ہے اس کی وجہ سے اس کی ایجابیت المانی تخلیلیت کی قطعی مخالف ہو جاتی ہے جو تمام اختلافات کو ایک تصوری تسلسل میں تحویل کرنا چاہتی ہے۔ حالانکہ اس نے خود تسلیم کیا ہے کہ سائنس کا دائمی مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

مظاہر کے اختلافات کو کم کیا جائے لہذا ہر عدم تسلسل علم کے لئے ایک عارضی رکاوٹ ہے۔ کونت کے بعد ہی سائنس کی ترقی نے ان مظاہر کے تسلسل کے ثبوت کا امکان پیدا کر دیا جن کو وہ ناقابل تحویل سمجھتا تھا۔ قانون بقائے قوت خصوصاً اس نظریہ نے کہ حرارت بھی حرکت کی ایک صورت ہے اور نور و برق ہم ذات ہیں، وحدت فطرت کا ایک ایسا نظریہ پیدا کر دیا ہے جس کا کونت کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں ہو سکتا۔ عالم عضویات میں نظریۂ ارتقا نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ انواع ایک مربوط و مسلسل عمل کی مختلف منزلیں یا شاخیں ہیں اور حیوانی و نباتی زندگی میں کوئی حد فاصل قائم کرنا روز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ کونت نے اپنے زمانے میں لیمارک کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کی مخالفت کی اور بعد میں اس کے شاگرد دول چارلس روبن اور لیترے اس کے نہایت سرگرم مخالف ثابت ہوئے۔ اس مضمون پر قبل ہی سے کوئی تفصیلی رائے قایم کرنے کے بغیر ہم کہ سکتے ہیں کہ تسلسل اور عدم تسلسل کا تعلق اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ثابت ہوا ہے جتنا کہ کونت کے فلسفے میں فرض کیا گیا تھا۔

کونت کے نزدیک مختلف علوم کا تعلق یہ ہے کہ علم ماقبل زیادہ سادہ اور کلی ہونے کی وجہ سے علم مابعد کی بنا بن جاتا ہے جو زیادہ پیچیدہ اور مخصوص ہوتا ہے۔ ریاضی سب سے زیادہ مجرد اور کلی علم ہے اور ریاضی کے اندر عددی حساب جیومیٹری اور میکانیات کی نسبت بہت زیادہ سادہ اور کلی ہے اسلئے علم اعداد ہمارے تمام نظام علم ایجابی کی عقلی اساس ہے۔ کونت کی نظر اس حقیقت پر نہیں پڑی کہ ہمارے علم کے بعض اساسی تصورات تصور عدد سے بھی زیادہ سادہ اور کلی ہیں مثلاً عینیت و اختلاف کے منطقی تصورات (Identity and difference) جن کا اطلاق نہ صرف مقداروں پر بلکہ صفات پر بھی ہوتا ہے اس لئے کونت کے سلسلۂ علوم میں سب سے پہلی کڑی غائب ہے علاوہ ازیں اس کے اس دعوے کو قبول کرنے میں بھی مشکل پیدا ہوتی ہے کہ جیومیٹری اور میکانیات (جو تجرید اور کلیت میں بلافصل علم عدد کے بعد آتے ہیں) تمام مظاہر پر قابل اطلاق ہیں، جیومیٹری مظاہر ساکن کے لئے اور میکانیات مظاہر متحرک کے لئے حقیقت یہ ہے کہ

امتداد اور حرکت فقط مادی مظاہر کی صورتیں ہیں اور ذہنی مظاہر پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کونت خود مادیت کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ وہ ادنےٰ علوم کے نقطۂ نظر کو اعلےٰ علوم میں داخل کرنا چاہتی ہے اور انسان کا کائنات پر فقط انحصار بتانے کی بجائے اس کو کائنات کا نتیجہ ثابت کرنا چاہتی ہے۔ کونت کے نظام علوم میں ذہنی مظاہر کے علم کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے نظام میں ہر علم ما قبل علم مابعد کے لئے صحیح ہوتا ہے منطق اور عدد علم مظاہر ذہنی کے لئے بھی ایسے ہی صحیح ہیں جیسے کہ علم مظاہر مادی کے لئے لیکن ہم جیومیٹری اور میکانیات کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بھی ذہنی مظاہر کے لئے صحیح ہیں جب تک کہ ہم مادیت کا یہ نظریہ تسلیم نہ کریں (جس میں اپنی حد تک کوئی منطقی تناقض نہیں) کہ مظاہر شعور میں بھی مکانی امتداد پایا جاتا ہے۔ اصطفاف علوم اتنا سادہ کام نہیں جتنا کہ کونت نے فرض کر لیا تھا۔ اس کے نظام میں اسی قسم کی دشواری پیدا ہوتی ہے جس کا ذکر ہم ہابس کے نظام کے سلسلے میں کر چکے ہیں لیکن کونت اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ وہ نفسیات کو کوئی مخصوص علم نہیں سمجھتا تھا اس لئے اس کے نظام میں اس مضمون کو کوئی آزادانہ مقام حاصل نہیں ہوا۔ وہ مشاہدۂ باطن کو ناممکن قرار دیتا ہے وہ کہتا ہے "ہم تمام مظاہر کا مطالعہ اپنے نفوس سے کرتے ہیں اس لئے نفس خود اپنا مطالعہ کیسے کر سکتا ہے کوئی شخص اپنے نفس کے دو حصے نہیں کر سکتا جن میں سے ایک حصہ اپنا کام کر رہا ہو اور دوسرا اس کا محققانہ مشاہدہ کر رہا ہو" لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ بہ نسبتِ فکر تاثرات کا مشاہدہ زیادہ آسانی سے ہو سکتا ہے کیونکہ ان کا آلہ الگ ہے۔ ذہنی اعمال کا مطالعہ لازماً ان کے نتائج میں کرنا پڑے گا یا ان اعضا کے ذریعے سے جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں۔ نفسیات کو ایک مخصوص علم قرار دینے کی بجائے کونت نفسیاتی تحقیقات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیتا ہے فقط حیاتیات اس حقیقت کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتی کہ ایک فرد کی ذہنی زندگی تاریخ اور جماعت سے متعین ہوتی ہے۔ کونت شعور کا مطالعہ محض خارجی طور پر کرنا چاہتا تھا۔ کوزان اور ژوفرائے کی خالص نفسی اور روحی نفسیات کے مقابلے میں معروضی طریقے پر زور دینے سے

اس نے ایک اہم خدمت انجام دی لیکن اس نے اس پر غور نہیں کیا کہ درحقیقت ہمیشہ معروضی طریقے کی تہ میں بھی نفسی طریقہ ہوتا ہے اس لیے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت کا پورا اندازہ نہیں کیا۔ اور جگہ اس نے مظاہر کے عدم تسلسل پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے اور یہاں پر ضرورت سے بہت کم۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت پر زور دینے سے اس کی تقسیم علوم قایم نہیں رہتی۔ اس قسم کے مظاہر سے تسلسل ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ بجائے خود بسیط اور غیر عنصری ہونے کے باوجود وہ نہایت ملتف مادی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو تقسیم علوم میں سب سے اول رکھنا چاہیئے یا سب سے آخر۔ کونت روحیت اور کونڈلک کی احساسیت دونوں کا مخالف تھا۔ موخرالذکر سے اس کی خاص پرخاش اس امر کی نسبت ہے کہ اس میں ایک فرد کو مطلقاً الگ خیال کر لیا جاتا ہے اور باطنی حالات کو نظر انداز کر کے فقط خارجی اثرات کو شمار کیا جاتا ہے۔ فرد کا تصور مدرسینی تجرید کا نتیجہ ہے اصلی حقیقت صرف نوع کی ہے کونت گال (Gall) کی کتاب "عضویات دماغ" کو حیاتیات کی اہم ترین تصنیف سمجھتا تھا۔ اسٹوارٹ مل کے نام خطوط میں وہ لکھتا ہے کہ گال کا نظریہ صحیح ہے لیکن ذہنی ملکات کی جو تعداد اس نے دی ہے اس کو کم کرنا پڑے گا۔ ان کی تعداد دس سے کم نہیں ہو سکتی کونت خود دس یا پندرہ کی تعداد کو مرجح سمجھتا تھا۔ سب سے پہلے گال نے عقلی اور اخلاقی وظائف کو ایجابی منزل تک پہنچایا اور باطنی میلانات کی اہمیت پر زور دیا۔ کونت کی طرف سے گال کی مداحی اس کے اس نظریہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے جو اس نے مابعدالطبیعیاتی اور ایجابی منازل کی نسبت قایم کیا تھا کیونکہ گال کے ملکات ذہنیہ کے نظریہ میں مابعدالطبیعیات کی تمام علامتیں پائی جاتی تھیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کونت دس یا پندرہ ملکات ذہنیہ کو کس طرح وحدت شعور کے ساتھ رکھ سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وحدت اس کے نزدیک اصلی نہیں بلکہ مشتق اور ماخوذ ہے اور انسان کے مختلف میلانات اور اس کی قوتوں کی ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے۔ تسلسل در

عدم تسلسل کے باہمی تعلق کا مسئلہ عالم شعور کے اندر بھی پیدا ہو جاتا ہے جو خاص تحقیق کا متقاضی ہے۔ کونت نے کبھی اس تحقیق کی طرف قدم نہیں بڑھایا کیونکہ جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس نے نفسیات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیا اور نفسیات کے خاص مرکزی مسائل کے لیے اس نے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ اس لحاظ سے کونت کے کام کی تکمیل جدید انگریزی اسکول نے کی جس نے نفسیات کو نہایت درجہ اہم قرار دیا۔

(د) عمرانیات اور اخلاقیات

کونت کی تصنیف عظیم کا بیشتر حصہ علم جماعت کے مسائل کے لئے وقف ہے جس کو وہ (Sociology) کہتا ہے یہ اس کی خود ساختہ اصطلاح ہے اور لسانیات کے تمام قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے باوجود سکۂ رائج بن گئی ہے۔ اس کے اندر نفسیات کا ایک اہم حصہ تمام معاشیات و اخلاقیات اور فلسفۂ تاریخ داخل ہے جس طرح کونت نفسیاتِ فرد پر نوع کی ذہنی ترقی سے الگ بحث کرنے کے خلاف احتجاج کرتا ہے اسی طرح وہ سیاسیات و اخلاقیات کو عام نظریۂ جماعت سے الگ کرنے کے خلاف ہے۔ ان علوم کے بعد کے ارتقا نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح تھا۔ علاوہ ازیں نہ نفسیات پر اور نہ معاشیات و اخلاقیات پر اس انسانی ارتقا سے الگ ہو کر بحث ہو سکتی ہے جس کا پتہ ہم کو تاریخ سے چلتا ہے۔ کونت تمام علمی شعبوں میں سکونیات اور حرکیات کے تعلق کو مدنظر رکھتا ہے۔ کائنات کی نسبت جیومٹری کا نقطۂ نظر سکونیاتی ہے اور میکانیات کا حرکیاتی۔ طبیعیات اور کیمیا میں قوتوں کو کچھ توازن کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے اور کچھ فعلیت کے نقطۂ نظر سے۔ عضویات میں علم تشریح اعضا سکونیاتی ہے اور علم وظائفِ اعضا حرکیاتی۔ عمرانیات کے اندر بھی عمرانی سکونیات ہے جو جماعت کے مستقل حالات کا مطالعہ کرتی ہے اور عمرانی حرکیات ہے جو جماعت کے قوانینِ ارتقا کی تحقیق کرتی ہے۔

قبل الذکر میں اساسی تصور نظم ہے اور موخرالذکر میں ترقی سکونیات اور حرکیات کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے کیونکہ نظم اور ترقی کا ایک دوسرے سے تعامل ہوتا ہے یہ وہ حقیقت ہے جس کو رجعت پسند اور انقلاب پسند دونوں گروہ سمجھنے سے قاصر رہے ۔

(۱) عمرانی سکونیات ۔ جماعت ایک ایسی کلیت ہے جس کے عناصر کا باہم ایسا قریبی تعلق ہوتا ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں تغیر ہو تو دوسروں میں بھی کم و بیش تغیر ہوتا ہے ۔ سیاسی او رعمرانی تنظیم کا تمام تہذیب و تمدن سے ایک گہرا تعلق ہے کسی جماعت کے خیالات اور رسوم و ادارات میں بھی بہت قریبی ربط ہوتا ہے اس لئے کوئی اقتدار خواہ وہ انقلابی ہو یا رجعتی کسی جماعت کے عمرانی اوارات میں ایسا تغیر پیدا نہیں کر سکتا جو اس جماعت کے رسم و رواج اور اس کے خیالات سے بالکل غیر مطابق ہو ۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ادارات کا افکار و رسوم پر اثر ہوتا ہے لیکن اس اثر کے لئے امن اور طویل مدت درکار ہے اور یہ امر نہایت واضح طور پر نوع انسان کی طفولیت میں نظر آتا ہے ۔ افکار اور رسوم کا بھی ایک دوسرے پر اثر ہوتا ہے ۔ سیاسی ادارات کا کام یہ ہے کہ جماعت کی اس زندگی کی تنظیم کریں جو انسان کی عقلی اخلاقی اور طبعی ترقی کے ساتھ پیدا ہوئی ہے ۔ اس ارتقا میں جو عناصر نہایت اہم ثابت ہوئے ہیں وہی آخر میں جماعت کے حکمراں عناصر بن جائینگے ۔ اقتدار کا مدار ارادی تعاون پر ہے لیکن اس کا معکوس صحیح نہیں ۔

ایک اہم پہلو سے اخلاقیات عمرانی سکونیات کے اندر داخل ہے ۔ اخلاقی قوانین سے نوع انسان کے باہمی ربط کا اظہار ہوتا ہے ۔ یہ ربط وہاں منکشف ہوتا ہے جہاں آدمی اپنی جماعتی جبلتوں پر عمل کرتا ہے ۔ اجتماعی زندگی کا یہ ماخذ قرار دینا کہ افراد نے سوچ سمجھکر مل کر زندگی بسر کرنے میں فائدہ دیکھکر اس کی بنا ڈالی ایک متناقض بات ہے کیونکہ اجتماعی فوائد کا احساس تبھی ہو سکتا ہے جب کہ جماعت کچھ عرصہ سے قائم ہو چکی ہو ۔ اس لیے یہ خیال اجتماعی زندگی کا مبدا و محرک نہیں ہو سکتا ۔ کونت یہاں اس توجیہ کی مخالفت کر رہا ہے جو اکثر اٹھارہویں

صدی میں پیش کی جاتی تھی کہ افراد نے اپنا اپنا نفع سوچ کر جماعت قائم کر لی۔ اس کے نزدیک اجتماعی زندگی انسان کی جبلت میں داخل ہے زندگی کے باقی شعبوں کی طرح یہاں بھی تاثر علم سے مقدم ہے۔ اس خیال میں کونت اپنے تئیں ایک طرف ہیوم اور آدم سمتھ کا رہین منت سمجھتا ہے جنھوں نے اس کو عام نظریۂ انانیت سے باہر نکالا اور دوسری طرف گال سے استفادہ کا اقرار کرتا ہے جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دماغ کے اندر اجتماعی جبلت کا بھی ایک مخصوص آلہ ہے۔ عالم حیوانات میں اجتماعیت کا آغاز وہاں ہوتا ہے جہاں صنفوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے اور اولاد کی پرورش شروع ہوتی ہے لیکن انسانوں میں بھی پہلے انانیتی جبلتیں اجتماعی جبلتوں پر غالب ہوتی ہیں۔ ان کے بیّن تخالف کو ظاہر کرنے کے لیے کونت نے انانیت کے مقابلے میں Altruism (جاریّت اخوانیت) کی اصطلاح وضع کی۔ لیکن شخصی اغراض کی بیخ کنی مقصد نہیں ہونا چاہیئے۔ اخوانیت ایک مبہم اور بے نتیجہ احساس محبت ہوگا اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے کہ دوسروں میں بھی ذاتی تسکین کا ایسا ہی میلان ہے جیسا کہ ہم میں ہے لیکن انانیتی جبلتوں کو مغلوب رکھنا چاہیئے اور ان پر غلبہ عقل اور ہمدردی کی ترقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمدردی عقل کو خالص انانیتی میلانات سے بچاتی ہے اور عقل اجتماعی ربط کے احساس کو تیز کرتی ہے۔ جماعت کے اندر ہمدردی کے احساسات کی تربیت ہوتی ہے۔ تاثرات کی اتنی توسیع ہے کہ تمام نوع انسان ان میں داخل ہو جائے ایک فرد کی خواہشِ بقا کی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ نوع کی بقا کے تسلسل کو خود اپنی بقا سمجھتا ہے۔

بالکل منفرد ہو کر فرد کا وجود محض ایک تجرید ہے کنبہ اجتماعی اکائی ہے جس میں عضویۂ جماعت کے طبیعی میلانات کے اولیں آثار ملتے ہیں۔ کنبے کے اندر فرد اپنی انفرادیت سے ماورے ہونا اور دوسروں کی ذات میں زندہ رہنا سیکھتا ہے درآنحالیکہ وہ اس میں اپنی نہایت قوی جبلتوں کی پیروی کرتا ہے۔ کنبہ جماعت کی نہایت مربوط صورت ہے یہ محض اجتماع نہیں بلکہ کامل اتحاد کا نمونہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کنبے کے اندر بھی تعاون کام کرتا ہے گو اس میں سب سے

بڑا حصہ تعاون کا نہیں جیسے کہ بڑی جماعتوں میں اشتراکِ کار اور تقسیم کار کی بنا پر ہوتا ہے کسی فرد یا کنبے کا کوئی معین کام کرنا جماعت کا کام کرتا ہے۔ اس کام میں رہنما قوت جماعت ہی سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا مدار اسی پر ہوتا ہے کہ اس کو جماعت کا اعتماد حاصل ہو اور جماعت خوشی سے اس کی معاون ہو۔ ہر جماعت کے لئے ایک حکومت کی ضرورت ہے۔ جس طرح انفرادی زندگی میں شخصی جبلتیں اور کنبے میں ہمدردی غالب ہوتی ہے اسی طرح وسیع جماعتوں میں عقلی ملکات کا خاص غلبہ ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا عقلی ربط جماعت کے لئے ضروری ہے محض تطابقِ اغراض اور ہمدردی کافی نہیں۔ ایجابی سائنس اخلاقیات کے لئے نہایت اہم ہے کیونکہ اس کا کام یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے یہ متعین کرے کہ ہر عمل ہر میلان اور ہر تاثر کا بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانی زندگی پر کیا اثر ہوتا ہے۔

کونت کے نزدیک کاتھولکیت کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اخلاق کو سیاسیات کی غلامی سے نکالا جس کے اندر وہ دورِ تکثیر میں مبتلا تھی۔ اس حریت کا اظہار اس تعلیم میں ہوا کہ روحانی قوت دنیاوی قوت سے بالکل آزاد ہے۔ لیکن کاتھولکیت انسان کی عقلی ضرورتوں کے لئے ناکافی ثابت ہوئی اسی لئے مابعد الطبیعیات نے اپنا عمل تخریب شروع کر دیا۔ علاوہ ازیں کاتھولکیت نے انانیت کی پرورش کی کیونکہ اس نے ہر شخص کو اپنی ہی نجات اور سعادت کے حصول میں مبتلا کر دیا اس انداز سے کلیسا کے ہاتھ میں بڑی قوت آگئی لیکن ہمدردانہ اور فیاضانہ تاثرات کی آزادانہ ترقی رک گئی۔ ان تاثرات کی آزادانہ ترقی فقط ایجابی میلانِ فکر ہی سے ہو سکتی ہے کیونکہ ایجابیت یہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان کی تمام ترقی جماعت کے اندر ہی رہ کر ہو سکتی ہے اور جماعت نہیں بلکہ فرد محض ایک مجرد خیال ہے۔ اجتماعی زندگی میں انانیتی میلانات کو کسی طرح سے روکنا پڑتا ہے فقط اجتماعی جذبے کی آزادانہ ترقی ہونی چاہیئے اس توسیعِ افق سے جو مزید فعلیت پیدا ہوتی ہے وہ خود ایک منبع سعادت و طمانیت ہے جو ہر قسم کے خارجی اثر سے بے نیاز ہے فرض کا تصور بھی اسی روحِ اجتماع

سے پیدا ہوتا ہے جس سے ایجابی فلسفہ کام لینا چاہتا ہے اس اصول کی روشنی میں فرد کو نوع کا ایک رکن خیال کیا جاتا ہے اس لیے اس کے قواعد عمل ایک نظام کلی سے اخذ ہونے چاہئیں نہ کہ اس کے خالص انفرادی اغراض سے۔ اخلاقی زندگی کا اعلے ترین تصور نوع انسان کا تصور ہے اور نوع انسان کی ترقی تمام انفرادی اور اجتماعی آلات کے تعاون سے ہوتی ہے۔ کونت خانگی اور جمہوری امور میں حد فاصل قائم کرنے کا سخت مخالف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ امتیاز ایک خاص قسم کے حالات کا نتیجہ ہے اور ازمنۂ عبور میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک نئی تہذیب طلوع ہو رہی ہو اور نئے عناصر کو اپنے صحیح مقامات پر قایم ہونے میں دقّت محسوس ہو رہی ہو یہ امتیاز یونانیوں اور رومائیوں کے عہد میں نہیں تھا۔ اور نہ ہی ازمنۂ متوسطہ کی دینی سلطنت میں تھا یہ خیال پہلے ازمنۂ متوسطہ کے اختتام پر پیدا ہوا اور خاص کر اس دور خوشحالی میں جو کاشتکاری غلامی سے آزاد ہونے پر آیا۔ مزدوری پیشہ عوام الناس ابھی تک اجتماعی نظام کے پورے ارکان نہیں بنے۔ پوری شرکت کے ساتھ وہ وقار نفس پیدا ہوگا جو اس احساس پر مشتمل ہوگا کہ ہر کام کرنے والا اپنے آپ کو ایک بڑے مقصد میں معاون خیال کرے گا۔ جب یہ زمانہ آئیگا تو ادنے ترین پیشوں کا شرافت میں شمار ہوگا اور ایجابی تعلیم سے یہ شعور پیدا ہو جائیگا کہ ہر انفرادی کوشش جماعت کے لیے بحیثیت کل ایک اہمیت رکھتی ہے۔

کونت کو پورا یقین تھا کہ اگر سیاسی امن ہو جائے تو اب فطری تدریج و ترقی سے خیالات و تاثرات و رسوم میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائیگی کہ انسان ایجابی منزل میں داخل ہو جائیگا۔ اس کے نزدیک نہایت اہم عمرانی مشکلات سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی تھیں اور وہ فقط خیالات و رسوم کے اثر سے رفع ہو سکتی تھیں۔ اس کے نزدیک فرض کا تصور صواب کے تصور پر غالب ہے۔ قانون اور مملکت کی نسبت کوئی معین نظریہ اس کے فلسفے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کا خیال تھا کہ افکار و رسوم کی تبدیلی کے بعد جدید ادارات کا قایم ہونا مشکل نہیں رہیگا۔ ان خیالات میں اس کے اس متصوّرانہ نصب العینی میلان کا

اظہار ہوتا ہے جو اس کی اولین و بہترین تصنیف میں نمایاں تھے جن میں ایک طرف زمانۂ ماقبل کے انفرادی حقوق پر زور دینے کے خلاف اور دوسری طرف اس کے اپنے زمانے کی دستوری آویزشوں کے خلاف ردّعمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ تھوڑے عرصے کے لئے ایک ترقی کوش مطلق العنان حکومت کی ضرورت ہے تاکہ نئے انکار و تاثرات سکون و سکوت سے پختہ ہو جائیں۔ مغرب کے لئے مستقل عمرانی ادارات اور انقلاب عظیم سے کوئی ایجابی اور تعمیری نتیجہ حاصل کرنے کے لئے ایسی حکومت کا قایم ہونا ایک لازمی شرط ہے۔

۲۔ عمرانی حرکیات عمرانی حرکیات کے ایک اہم قانون سے ہم پہلے ہی واقف ہو چکے ہیں یعنی منازل ثلاثہ کا قانون۔ جیسا کہ کونیت نے بیان کیا ہے ترقی کا پتہ آسانی سے عقلی شعبے میں چلتا ہے۔ عقلی ترقی کی مختلف منزلوں کی مطابقت میں عمرانی اور سیاسی ترقی کی مختلف منزلیں ہیں۔ عسکریت دینیاتی منزل کے مطابق ہے۔ عسکریت کی اصل اہمیت یہ ہے کہ وہ مطابقت قواعد کی تربیت کرتی ہے جو سیاسی تنظیم کے لئے لازمی شرط ہے اس کے اندر اشد ضرورت سے مشترک مقاصد کے حصول میں قوتوں کا تعاون ہوتا ہے جس طرح یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ اولیں روحانی اقتدار دینیاتی ہو اسی طرح یہ بھی بدیہی ہے کہ پہلی حکومتیں عسکری ہوں۔ اس منزل میں صرف خارجی قوت مرکزیت اور ربط قایم رکھ سکتی ہے علاوہ ازیں عمرانی ارتقا کی پہلی منزلوں میں جنگ بھی ایک ضروری چیز ہے جنگ سے غلامی پیدا ہوتی ہے تاکہ مبارزین اپنی قوتوں کو آزادی سے یکسو ہو کر استعمال کر سکیں تمام محنت و صنعت کا کام غلاموں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی دور کے مطابق جو اجتماعی اور سیاسی نظام ہوتا ہے اس کو تشریعی یا قانونی کہہ سکتے ہیں۔ مدافعانہ عسکری تنظیم جارحانہ عسکری تنظیم کی جگہ لے لیتی ہے اور روح مبارزت کی جگہ روح تخلیق کام کرنے لگتی ہے متوسط طبقے طالب حقوق ہو جاتے ہیں مقنن لوگ جن کو اس دور میں تفوق حاصل ہوتا ہے مختلف حقوق میں توازن قایم کرنے کی کوشش کرتے ہیں یہ منزل جس میں کہ ہم اب ہیں ایک مبہم اور مضطرب منزل عبوری ہے۔ ایجابی منزل کے مطابق صنعتی دور ہے جس میں تقسیم ثروت اور تنظیم ادارات تخلیقی قوتوں سے متعین ہوتی ہے اس میں معاشرتی مسائل سیاسی مسائل کی جگہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مزدوری پیشہ طبقے رفتہ رفتہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ معاشرتی مسائل جن کی وجہ سے وہ مصائب میں مبتلا ہیں سیاسی انقلابات سے حل نہیں ہو سکتے۔ ان کو قدرتی طور پر ایجابی فلسفے کی اس کوشش کے ساتھ ہمدردی ہو گی کہ فرائض کو حقوق پر مقدم رکھا جائے تاکہ اس اساسی مسئلۂ معاشرت کی طرف توجہ مبذول ہو سکے کہ کس طرح تمام افراد کو ذہنی ترقی کا موقع اور کام کرنے کا حق حاصل ہو۔ اس وجہ سے مزدور پیشہ طبقوں اور ایجابی فلسفے کے درمیان ایک قدرتی مفاہمت پیدا ہو جائیگی۔

انسانی ترقی کے ربط کا یہ ثبوت اخلاقیات پر ایک بہت اہم اثر ڈالتا ہے جو عمرانی حرکیات اور عمرانی سکونیات دونوں کے تحت میں آتی ہے اس وحدت و ربط ترقی کے ثبوت سے نہ صرف عمرانی احساس قوی ہوتا ہے بلکہ اخلاقیات کے ایک اہم جزو کا حرکیاتی بناء پر تعین ہوتا ہے۔ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ حیوانی اور نباتی صفات کے مقابلے میں مخصوص انسانی صفات کو ترقی دے۔ اخلاقیات کے مقدمات فقط عمرانی حرکیات (قانونِ منازلِ ثلاثہ) ہی سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ حیاتیاتِ تقابلی سے بھی حاصل ہوتے ہیں جس سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ سلسلۂ حیوانات میں ہم جس قدر اوپر چلے جائیں اسی قدر حیوانی وظائف نباتی وظائف پر غالب ہوتے جاتے ہیں۔ نوع انسان میں مخصوص انسانی صفات یعنی عقل اور معاشرت حیوانی صفات کے تعلق سے ترقی پاتے ہیں اس کے ثبوت میں کونت گال کے علمِ وضعِ سر (Phrenology) کے حوالے سے یہ کہتا ہے کہ

دماغ کا سامنے کا حصہ زیادہ نشو و نما یافتہ ہے بہ نسبت اس حصے کے جو پشت کی طرف ہے نوع انسان کے اندر عقل اور ہمدردی کا تدریجی ارتقا پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے فرد رفتہ رفتہ نوع کا ہم مقصد ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ لیمارک کے نظریۂ ارتقا کا مخالف تھا لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ مسلسل مشق سے ملکات و صفات میں بڑی تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔ ہماری فطرت کے اشرف میلانات معاشرتی زندگی میں ترقی پاتے ہیں اور نئے جبلتیں کچھ تصرف ذات اور کچھ عدم مشق سے کمزور ہو جاتی ہیں یا معاشرتی نظام میں ان سے کوئی کام لیا جاتا ہے کونت اس مسئلے کی بابت اپنے خیالات کو زیادہ معین صورت میں ادا نہ کر سکا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے وہ نظریہ اختیار نہ کیا جس پر سپائنوزا اور ہاٹلے نے اپنی تعلیم ارتقائے نفسیاتی کی بنا رکھی تھی اور جس کو انگریزی نفسیات نے بعد میں ترقی دی اور کچھ یہ کہ دو ارتقائیین کے اس خیال کا حوالہ نہیں دے سکتا تھا کہ نوع اور فرد کے ارتقا میں کس قدر گہرا تعلق ہے۔

اپنی اخلاقیات کے آخر میں کونت کہتا ہے کہ ایجابی فلسفے کی اخلاقیات کا مذہب کی اخلاقیات سے مقابلہ کرتے ہوئے اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ قبل الذکر تو ابھی پوری طرح سوچا بھی نہیں گیا اور اس کے قیام اور ترقی کے لئے کوئی باقاعدہ ادارات بھی نہیں اس کے برعکس صدیوں کی روحانی محنت سے مذہبی اخلاق پوری نشو و نما حاصل کر چکا ہے اور بہت سی معاشرتی تنظیمات سے اس کو سہارا ملتا رہا ہے۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اس کو حالات زیادہ امید افزا معلوم ہونے لگے اور یہ خیال اس کے دل سے جاتا رہا کہ ابھی ایجابی فلسفے کی ابتدائی منزل ہے (یہ تبدیلی نظر اس میں ۱۸۴۳ء اور ۱۸۴۵ء کے درمیان کے اعصابی تغیر کے بعد واقع ہوئی)۔

۴۔ نظریۂ علم

اگرچہ کونت نے نظریۂ علم کی نسبت کوئی خاص تحقیق نہیں کی تاہم یہ امر بالکل

واضح ہے کہ اس کا تمام ایجابی فلسفہ مخصوص علمیاتی مفروضات پر قایم کیا گیا ہے اور بعض مقامات پر اس نے بیّن طور پر اس کو بیان بھی کیا ہے۔ کونت کے علمیاتی نقطۂ نظر کو متعین کرنے کی کوشش دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی۔

کونت نے صاف طور پر اور مکرّر یہ بیان کیا ہے کہ ایجابی فلسفہ تجربیت نہیں ہے ۱۸۲۵ء ہی میں ایک کتاب کے اندر اس نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تجربیتِ مطلق ممکن نہیں ہو سکتی۔ واقعات کے خالی اجتماع سے علم نہیں بنتا۔ اس کا اصل کام واقعات کی ترکیب و ترتیب ہے حکمت قوانین پر مشتمل ہے نہ کہ واقعات پر۔ کوئی منفرد واقعہ حکمت کا جزو نہیں ہوتا وہ جزوِ علم تب بنتا ہے جب کہ اس کا علٰحدہ پن منسوخ ہو جائے اور وہ دیگر واقعات کے ساتھ اگر ضرورت ہو تو کسی مفروضہ کے ذریعے سے منسلک ہو جائے۔ کونت تو یہاں تک کہتا ہے کہ کوئی منفرد اور خالص تجربی مشاہدہ یا بیان یقینی نہیں ہو سکتا۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کونت کے نزدیک واقعات کو ترتیب دینے کی ضرورت ہی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی علم کو ایجابی منزل تک پہنچنے سے پہلے کیوں دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی منازل میں سے گذرنا پڑتا ہے۔ ایجابی منزل میں قوانینِ مظاہر یعنی ان کے حقیقی تعلق کو دریافت کیا جاتا ہے۔ اس تعلق کا اظہار دو طرح سے ہو سکتا ہے۔ مظاہر یا بیک وقت واقع ہوتے ہیں یا یکے بعد دیگرے اگر بیک وقت واقع ہوں تو ہم ان کی یوں توجیہ کرتے ہیں کہ ان مختلف مظاہر کے اضافات و قوانین ایک قسم کے ہیں اور اگر یکے بعد دیگرے واقع ہوں تو ربطِ مسلسل سے ان کی توجیہ کی جاتی ہے۔ پہلی حالت میں سکونیاتی توجیہ ہوتی ہے اور دوسری حالت میں حرکیاتی۔ اگر ہم مظاہر کا تعلق اس طرح واضح کریں کہ ان کے وقوع کی نسبت پیش بینی ہو سکے تو ہماری توجیہ یا بر بنائے مشابہت ہو سکتی ہے یا بر بنائے ربط۔ دونوں حالتوں میں نفس انسانی کی یہ خواہش پوری ہو جاتی ہے کہ کثرت میں وحدت اور تغیر میں ثبات کو دریافت کرے۔

ان اشارات کے علاوہ جو فی نفسہ دلچسپ ہیں کونت کا نظریۂ علم اس مسئلے پر کوئی مزید روشنی نہیں ڈالتا۔ نفس کی فعلیت اتحاد کی نسبت وہ

کوئی خاص تحقیق نہیں کرتا گو وہ اس کو اساسی خیال کرتا ہے۔ مزید غور و خوض سے وہ ذاتی نفسیات میں وہاں تک جا پہنچتا جہاں تک پہنچنے کی نہ اس کو خواہش تھی اور نہ ہی وہ اس کو ممکن سمجھتا تھا۔ یکسانیت اور تسلسل کے قوانین کی صحت پر بھی وہ کوئی بحث نہیں کرتا۔ اس مسئلے کی بابت وہ کسی قدر متذبذب معلوم ہوتا ہے کبھی تو یہ کہتا ہے کہ سائنس کا اصول اولیہ سے کوئی تعلق نہیں یہ اصول نفسِ انسانی میں غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان پر کوئی بحث نہیں ہو سکتی یہاں پر وہ ریڈ کی "عقل سلیم" کی علمیات کے قریب ہو جاتا ہے۔ اور کبھی یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ قانونِ فطرت کی تغیر ناپذیری کا اصول جس پر ایجابی سائنس کا مدار ہے اولیاتی طور پر ثابت نہیں ہو سکتا اور اسکا مدار معمولی مشاہدہ اور استقرا پر ہے۔ اس نظریہ سے اگر وہ منطقی نتائج اخذ کرتا تو خالص تجربیت کی چٹانوں سے جا کر ٹکر کھاتا اور اصولِ تعلیل کی مشکلات سے دوچار ہوتا جن پر اسٹوارٹ مل کی اس جامع بحث سے روشنی پڑی جو اس نے ہیوم کے مسئلے کی نسبت کی۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ کونت کے یہ دو نظریات باہم بالکل متناقض ہیں کیونکہ اس اصول کی تاسیس جو بحث سے بالاتر ہے واقعات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسا کرنے میں لازماً بحث و استدلال سے کام لینا پڑے گا۔ کونت کی یہ توقع کہ استقلالِ قانونِ فطرت کا اصول رفتہ رفتہ تمام شعبوں میں داخل ہو جائے گا اس یقین کی بنا پر تھی کہ ہم زندگی کے تمام شعبوں میں مماثلت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ اپنی پہلی تصنیفوں میں ایک جگہ کہتا ہے کہ نفسِ انسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کائنات کے ایک شعبے میں اس کا تفکر ایجابی ہو اور دوسرے شعبوں میں مابعد الطبیعیاتی یا دینیاتی نفسِ انسانی تحقیق و نظر کی وحدت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہاں پر بھی جیسا کہ ہیوم کہ چکا ہے عادت کی قوت کا اظہار ہوتا ہے مگر اس سے فقط اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کا نفسِ انسانی پر کس قدر اثر اور جبر ہے اور اس کی حقیقی صحت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی نظریۂ علم کے اصل مبحث کو کونت نے کبھی محسوس نہیں کیا وہ ایجابی علم کی تنظیم میں کوشاں رہا اور اس امر کی کبھی تحقیق نہیں کی کہ اس علم کی اولیں اساس کیا ہے۔

تاہم کونت ایک دوسرے پہلو سے نظریۂ علم کو دیکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ علم کی اضافیت کے پہلو کو نمایاں کرتا ہے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس کے نزدیک ایجابی فلسفے کی ایک اساسی خصوصیت یہ تھی کہ اس مطلق کی بجائے جس کو پہلے فلسفے تلاش کرتے تھے یہ فلسفہ ہر جگہ اضافات کی جستجو کرتا ہے۔ علم کی اضافیت کو وہ دو طرح سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ ایجابی سائنس ہم کو ہر جگہ اشیاء کے مابین یکسانیت اور تواتر کے اضافات سے آگاہ کر سکتی ہے اور اشیاء کی علل مطلقہ اور ان کی ماہیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں اضافات بھی ایسے امور حقیقی ہیں جن کے وجود کا اقرار کرنا پڑتا ہے لیکن ان کو کسی زیادہ اساسی اصول سے اخذ نہیں کر سکتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا تمام علم ہمارے جسم اور اس کے ماحول کے تعلق سے متعین ہوتا ہے۔ کونت یہاں تک کہتا ہے کہ ہمارے فہم اور اس کے مواد یا واسطے میں ایک اساسی ثنویت پائی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارا فہم ماحول سے متاثر اور متعین ہوتا ہے اور اس کو اپنا مواد ماحول ہی سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کی صورت بندی اعمال انہضام کی طرح ہمارے نظم جسم کے قوانین کے مطابق واقع ہوئی ہے۔ ہمارے تمام علم کی اضافیت ایک طرف نفس سے ہے اور دوسری طرف معروض سے۔ اس حیاتیاتی نظریۂ علم کی وجہ سے کونت اپنے آپ کو ارسطو لائبنیٹز اور کانٹ کے تابعین میں سے شمار کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ہمارا علم محض ایک حد تک حقیقت کے قریب جا سکتا ہے لیکن اپنے عملی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ اس مسئلے پر بحث نہ کر سکا کہ ہمارا علم کہاں تک حقیقت کا آئینہ ہو سکتا ہے۔ وہ اس کو کافی سمجھتا تھا کہ جو علم ہمیں حاصل ہے وہ ہمارے عملی اغراض میں کام آ سکتا ہے اور دوسری طرف وہ اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ جس نفس سے علم کا تعلق ہے وہ خود بدلتا اور ترقی کرتا رہتا ہے تمام علم فرد اور نوع کے درجۂ ترقی سے متعین ہوتا ہے اس لیے اس کی ایک تاریخی حیثیت ہے۔ عمرانیات بھی حیاتیات کی طرح علم کی اضافیت کی طرف لے جاتی ہے جب تک یہ علوم ایجابی منزل میں نہیں آئے تھے اور ریاضی کو سب سے اعلیٰ علم خیال کیا جاتا تھا تب تک علم کی اضافیت نظر سے او جھل

رہ سکتی تھی لیکن اب علم میں عنانِ حکومت عمرانیات کے ہاتھ میں آگئی ہے اور علمی نقاطِ نظر کا تعین یہی علم کر سکتا ہے۔
علمیات میں حیاتیاتی اور عمرانیاتی نقطۂ نظر پر زور دینے اور اس دعوے سے کہ علم انسان کے حوائج اس کی فطرت اور درجۂ ارتقا سے متعین ہوتا ہے اس کی فلسفیانہ تعلیم میں ایک اہم تبدیلی پیدا ہوئی پہلے اس نے اس پر زور دیا تھا کہ عقلاً اور لازماً انسان کا تصور کائنات کے تصور کے ماتحت ہے لیکن اب اس نے علم کے نفسی پہلو پر زور دینا شروع کیا اب اس کو یہ خیال ہوا کہ علم ہے فقط ایک نفسی ضرورت کی تسکین ہوتی ہے اور جو طریقہ بھی اس حصول تسکین کا ذریعہ بن سکے وہ جائز ہے۔ علم کی ضرورت ایک صناعانہ ضرورت ہے اب وہ کہتا ہے کہ مفروضات جہاں تک ہو سکے سادہ ہونے چاہئیں اور اس ضرورت کو نظرانداز کر دینا ہے کہ تجربے سے ان کی تصدیق بھی ہو۔ وہ اس کی نسبت کچھ تحقیق نہیں کرتا کہ نظریۂ کائنات میں وحدت اور سادگی کا اصل حقیقت سے کیا تعلق ہے۔ وہ زیادہ زیادہ اس عالم تصوف میں مستغرق ہوتا گیا جو عصبی بیماری کے بعد اس پر منکشف ہوا تھا اس نے اب اپنے پہلے قایم کردہ معروضی نظام کے ساتھ ایک نفسی نظام کے قایم کرنے کی کوشش کی اب تک اس نے انسان کی توجیہ کائنات سے کی تھی اب وہ کائنات کی توجیہ انسان سے کرنے لگا۔

و۔ کونت بحیثیت صوفی

بحیثیتِ مفکر کونت کا کارعظیم ایجابی فلسفے کی تشریح کے ساتھ ختم ہو گیا لیکن بعد میں وہ اس فلسفے کو اعلےٰ تر رموز کے لئے محض ایک تمہید قرار دینے لگا ہم اس تغیر کے نفسیاتی اسباب کی طرف اس سے پہلے اشارہ کر چکے ہیں اب ہم مختصراً ان افکار پر غور کریں گے جن میں وہ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں منہمک رہا۔ علمی حیثیت سے خواہ ان کی کوئی اہمیت نہ ہو تاہم

ایک خاص تغیر کے علامات ہونے کے لحاظ سے وہ دلچسپی سے خالی نہیں۔
اپنے ایجابی فلسفے میں کونٹ کائنات سے انسان کی طرف آیا تھا اس نے مجرد اور کلی اضافات سے زیادہ مختلف اور پیچیدہ اضافات کی طرف عبور کیا تھا کیونکہ سب سے پیچیدہ اضافات انسان کی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اب وہ انسان سے کائنات کی طرف جاتا ہے اور نوع انسان نے اپنی طفولیت میں جس نفسی نقطۂ نظر کو غیر شعوری طور پر اختیار کیا تھا وہ اب اس کو شعوری طور پر اختیار کرتا ہے اب وہ کائنات کو انسانی زندگی کے لیے فقط ایک محل اور حائل قرار دیتا ہے اور پیچیدہ ترین یعنی اعلےٰ ترین نقطۂ نظر سے ہستی کے ادنےٰ منازل پر نظر ڈالتا ہے۔ ایجابی فلسفے کے بیان میں اس نے کہا تھا کہ عقل کو انسانی فطرت میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہونا چاہیے اسی کے ذریعے سے ہم ہستی کے قوانین سے واقف ہوتے ہیں اور عقل کے تاثر پر عمل کرنے سے نئے رسوم وارادات قایم ہوتے ہیں۔
اب وہ عقل کو اولیت کا مرتبہ دیتا ہے اور عقل کو دل سے منور کرنا چاہتا ہے اور تحلیل و تخصیص کی جگہ ترکیب اور وحدتِ نظر کا طالب ہوتا ہے لیکن وحدتِ علم فقط نفسی طور پر ممکن ہو سکتی ہے۔ ایجابی فلسفہ یہ ثابت کر چکا ہے کہ کائنات کی قوتیں وحدتِ مطلقہ میں تحویل نہیں ہو سکتیں لیکن اگر ہم تمام کائنات کو جہاں تک کہ وہ ہم کو معلوم ہو سکتی ہے انسان کی نسبت سے دیکھیں تو وحدتِ نظر حاصل ہو سکتی ہے جہاں پر کونٹ اپنی پہلی تقسیم علوم کو بدلنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اخلاقیات کو عمرانیات سے الگ کر کے ایک ساتواں اساسی علم قرار دیتا ہے کیونکہ اگر تمام افکار کا ماخذ اور مرکز وحدت انسانیت ہی ہے تو ہمیں فطرتِ انسانی پر بہت گہری اور وسیع نظر ڈالنی پڑے گی۔ عمرانیات میں فقط فکر اور عمل ہی اہم شمار ہوتے ہیں تاثرات صرف محرکات کا کام دیتے ہیں اور چونکہ انجام کار مختلف محرکات میں توازن قایم ہو جاتا ہے اس لیے عمرانیاتی نقطۂ نظر سے تاثرات کو اہم قرار دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہو سکتی۔ ان وجوہ سے اب وہ اخلاقیات کو پیچیدہ ترین علم قرار دیتا ہے

کیونکہ عمرانیات میں جو ایک ماتحت عنصر تھا وہ اس کے اندر نمایاں اور غالب ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات علوم کے اسی قانونِ ارتقا کے مطابق ایک الگ علم بن جاتا ہے کہ علوم کی ترقی زیادہ مجرد سے زیادہ مقرون کی طرف ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے تمام علوم اخلاقیات کے حصے بن جاتے ہیں علوم کو اسی زاویۂ نگاہ سے حاصل کرنا چاہیئے کہ ان میں سے ہر ایک علم اپنے سے اوپر والے یعنی پیچیدہ تر علم کے لیے ایک ذریعہ ہے یہاں تک کہ ہم آخری علم یعنی اخلاقیات تک پہنچ جائیں جو منزلِ مقصود ہے۔ ہم کو یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ پھر تحلیل کو غلبہ حاصل نہ ہو جائے اور تمام وہ علوم جو نظمِ فطرت کے علم اور اس کے مطابق ہمارے عمل میں ممد نہ ہوں اور ہمارے اعمال کی کسی طرح رہنمائی نہ کر سکیں، ترک کر دینے چاہئیں جدید اور مستند علمی تصنیفیں تیار ہونی چاہئیں جن میں اساسی علوم کا لب لباب ضروری حدود میں بیان کیا جائے۔ کونت اب ایجابی فلسفے کے اساسی نظریات کو ایجابی معتقدات کہتا ہے جس سے اس کی تبدیلئ نظر کا پتہ چلتا ہے۔ اس کا فکر طالب سکون تھا اور وہ ہر اس تحقیق سے مضطرب ہو جاتا تھا جو اس کو اپنے مقصد سے دور تر کر دے۔ یہ مقصد مذہبِ انسانیت میں پوری طرح گم ہو جاتا تھا وہ تاثر کو علم اور عمل دونوں سے بلند تر سمجھتا ہے کیونکہ ان دونوں کی قدر و قیمت فقط ان کے نتائج کی وجہ سے ہے علاوہ ازیں یہ دونوں خارجی اضافات پر منحصر ہیں اور ان کے مقابلے میں تاثر سے براہِ راست باطنی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فنِ لطیف کو علم پر فوقیت حاصل ہے۔ فنِ لطیف کی صحیح بہار تاثر ہے فنِ لطیف نظری عالم کے مجرد تصورات کو نہایت نفاست سے حقیقت کی طرف واپس لے آتا ہے اور عملی لوگوں کے دلوں میں بڑے خیالات کے لئے شریفانہ جوش پیدا کرتا ہے عضویاتی حیثیت سے وہ ان غیر ارادی حرکات میں پیدا ہوتا ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جو ہماری نہایت باطنی کیفیات کو متاثر کرتے اور ان کو ظاہر کرتے ہیں۔ فنونِ لطیفہ سیرت کے ایسے نمونے ہمارے سامنے

پیش کرتے ہیں جن پر مسلسل غور کرنے سے ہماری جبلتیں اور ہمارے خیالات کمال پاتے ہیں۔ مذہب انسانیت کے پیشواؤں کا فرض ہے کہ وہ اپنے اندر فلسفے اور شاعری کو متحد کریں۔

مذہب انسانیت کو نت اپنے آپ کو جس کا بانی خیال کرتا تھا نوع انسان کو ہستیٔ اعلےٰ سمجھ کر اس کی عبادت کرنے کا نام ہے اس کے اندر وہ تمام مردہ زندہ اور آئندہ پیدا ہونے والے انسان داخل ہیں جنھوں نے محدود یا وسیع حلقوں میں انسان کی سعادت اور ترقی کے لیے کوشش کی ہے۔ یہ ایک نصب العینی تصور ہے کیونکہ حافظۂ انسانی کے جریدے پر انھیں کا دوام ثبت ہو گا جنھوں نے اس کے لئے جانفشانی کی ہے۔ کونت نے ایک ایجابی تقویم بنائی جس میں ہر مہینہ اور ہر مہینے کا ہر دن کسی ایسے بطل کے ساتھ وابستہ ہے جس نے نوع انسان کی ترقی میں کچھ مدد دی ہو۔ یہ جمہوری مذہب کے قیام کی ایک پہلی کوشش تھی کہ نوع انسان پر عنایت کرنے والوں کو بمقررہ اوقات پر جذبۂ تشکر کے ساتھ یاد کیا جائے۔ خانگی عبادت میں ایک شخص کے لیے نوع انسان کا نصب العین وہ اشخاص ہوں گے جن کے ساتھ اس کا زیادہ قریبی تعلق رہا ہے۔ جو لوگ اس ترقی میں مانع ہوئے ہیں مثلاً شاہنشاہ جولین اور نپولین، ان کو ایجابی مذہب میں لعنت اور تبرّا کے لئے یاد کیا جائے گا۔ ایک فرد کا وقار اس امر پر مبنی ہے کہ تنگ یا وسیع حلقوں کے کنبے یا وطن کا رکن ہونے کی حیثیت سے وہ اس ہستیٔ برتر کا جزو بن جاتا ہے۔ تمام افکار اور اعمال اس ہستی کے تحفظ اور کمال کے لئے صرف ہونے چاہئیں۔ اخوانیت اعلےٰ ترین فرض بھی ہے اور اعلےٰ ترین سعادت بھی۔

اس مذہب کی تعلیم و تربیت ایسے پیشواؤں کے سپرد ہونی چاہیے جو فلسفے کے تمام شعبوں پر حاوی ہوں اور اس کے علاوہ شاعر اور طبیب بھی ہوں۔ ان کے اقتدار کو تمام لوگ خود بخود تسلیم کرینگے اس لئے عوام کی رائے پر ان کا اثر ہو گا۔ ایجابی مذہب کے خاکے میں کونت ہر جگہ پر

جہاں ممکن ہو سکتا ہے کوشش کرتا ہے کہ ازمنۂ متوسط کے کاتھولکی نظام میں جو باتیں نہایت گہری اور بلند تھیں ان کے ساتھ مماثلت پیدا کی جائے۔ کونت کے ذہن میں جو نظام جماعت تھا وہ درمیانی دور انفرادیت کی نسبت جس میں بے حساب ہیجان پایا جاتا ہے کاتھولیکیت کے نظام دینی سے بہت زیادہ مشابہ تھا۔ کونت درحقیقت اس سے بھی اور پیچھے کی طرف جاتا ہے چونکہ ایجابیت قدیم تعصبات سے بالکل آزاد ہو گئی ہے اس لیے اس کو اس خیال کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ فطرت کے اندر تمام اشیاء میں جان اور روح ہے (Fetichism) اشیاء کی نسبت یہ زاویۂ نگاہ بیان میں قوت پیدا کرتا اور صناعی تخیل کی پرورش کرتا ہے اس انداز نظر سے ہر اس شئے میں جو ہستی برتر کے تحفظ و ترقی میں ممد ہو سکتی ہے جان پڑ جاتی ہے ہر حیوانی نوع کو یوں سمجھنا چاہیے کہ یہ بھی ایک انسانی نوع ہے جس کی ترقی رک گئی ہے۔ طویل دور انتقاد کے بعد پھر ترکیب و تعمیر کا دور آیا ہے۔ یہ نیا دین مکان کو ایک واسطۂ عظیم سمجھتا ہے جس کے اندر ہماری زمین جو ایک عظیم الشان ہستی ہے صورت پذیر ہوئی ہے۔ زمین نے اپنی زبردست قوتوں کے استعمال سے احتراز کیا ہے اور اس ایفائے تمنا کے لیے ایثار کیا ہے تاکہ اعلےٰ ترین ہستی یعنی انسان کے جوہر کو ترقی ہو سکے (کونت اپنے نصاب ایجابیت میں یہ بھی کہہ چکا ہے کہ اعلےٰ ترین ہستیاں محتاج ترین بھی ہوتی ہیں) مکان زمین اور انسان ایجابی تثلیث کے اقانیم ثلاثہ ہیں۔

کونت مستقبل کے نظام جماعت کے دستور حکومت کا خاکا بھی پیش کرتا ہے۔ حقوق کا خیال بالکل ناپید ہو جانا چاہیے کسی شخص کو اپنا فرض ادا کرنے کے علاوہ اور کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ افراد انسان الگ الگ ہستیاں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہستی کے مختلف اعضا ہیں۔ خارجی امور کی باگیں صنعت کے رہنماؤں کے ہاتھوں میں ہونی چاہئیں (صراف کارخانہ دار اور زمیندار) یہ لوگ اس قدر دولتمند ہونگے کہ ادنےٰ قسم کے لالچ کا شکار نہیں ہونگے۔

ان سے محنت کو شرف حاصل ہوگا کیونکہ یہ لوگ اپنی مرضی سے کسی محنت کو اختیار کرینگے اور اس انتخاب میں اعلیٰ ترین جذبات ان کے محرک ہونگے۔ ان کا فرض یہ ہوگا کہ صنعتی کاروبار کو اس طرح سے چلائیں کہ تمام انسان تاحدِ امکان اس زندگی میں داخل ہوسکیں جو انسانی سعادت کی اساس ہے۔ مزدوری پیشہ لوگوں کا اس میں فائدہ ہے کہ سرمایہ چند دولتمندوں کے ہاتھوں میں رہے اس سے مرکزیت اور عقلمندانہ ہدایت کا رحاصل ہوگی۔ متوسط طبقوں کا زمانہ گذر چکا ہے سرمایہ داروں کی کیفیت ایسی ہے جیسے کہ جسم میں اعضائے تغذیہ ہوتے ہیں اسی طرح فلاسفہ جسمِ اجتماعی کا دماغ ہیں عورتیں گہرے تاثرات کے آلات کے مماثل ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ آلاتِ قوت کی طرح۔ سرمایہ دار نظامِ قایم کے نمائندے ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ ترقی کے نمائندے۔ فلاسفہ کا یہ فرض ہے کہ وہ یہ دریافت کریں کہ کن باتوں سے نوعِ انسان کی فلاح وبہبود میں ترقی ہوگی اور عورتوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کام کے لیے صحیح تاثرات کو ابھاریں فلاسفہ اور عورتیں مزدوری پیشہ لوگوں کے ساتھ ہمدردی رکھینگے اور سرمایہ داروں کے مقابلے میں ان کے حقوق کی حفاظت کرینگے۔ روحانی اور دنیاوی اقتدار کے لوگ اگر اپنی طاقت کا صحیح استعمال نہ کریں تو رائے عامہ اور عدمِ تعاون کے زور سے مزدور پیشہ لوگ اس کا انسداد کرسکیں گے۔

کونت کی یہ جنتِ تخیل اسی وجہ سے دلچسپ ہے جس وجہ سے ایسے قوی دماغوں سے نکلی ہوئی تجویزیں دلچسپ ہوتی ہیں جن کے اندر اپنے زمانے کے تمام میلانات پائے جاتے ہیں۔ جس طرح جمہوریۂ افلاطون میں یونانی زندگی کی بہت سی خصوصیتیں نظر آتی ہیں اسی طرح کونت کے نظریات میں اس وقت کی تاریخی فضا کا پتہ چلتا ہے۔ اس کے دینِ مستقبل کے خاکے کی اہمیت کچھ اس وجہ سے ہے کہ یہ ایک سنجیدہ اور گہرے وجدان والے شخص کی شہادت ہے کہ زمانۂ ماقبل نے نظریاتِ حیات کی جو تنقید اور نفی کی ہے وہ اس امر میں آخری فیصلہ نہیں ہے اور کچھ اس وجہ سے کہ اس کام کر نیوالا

انسانیت اور محبت کا تصور ہے لیکن کونت نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ اگر اس خیال کو غلبہ حاصل ہوجائے تو ان لوگوں کے اندر جن کو مذہب کی ضرورت محسوس ہوگی مذہبی افکار نہایت آزادانہ طور پر پیدا ہونگے اور اُن میں کثیر تنوع پایا جائیگا۔ کونت نے دین مستقبل کی تدوین میں جس ذوق کا اظہار کیا اس کی بہت کم لوگ داد دینگے ہاں چند باتیں اس کے اندر اس کو نہایت لطیف سوجھی ہیں مثلاً نامعلوم اولیاء کی جگہ اکابر تاریخی کے ناموں کی تقویم۔ اکثر لوگ یہی خیال کریں گے کہ کونت کا مذہب جہاں ختم ہوجاتا ہے وہیں حقیقت میں مذہبی مسئلہ شروع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانی ترقی اور نصب العین کا ارتقائے کائنات سے کیا تعلق ہے۔ کونت کی جدید تثلیث اس کا کچھ جواب نہیں دیتی۔ جس طرح کونت مذہب کے معاملے میں انفرادی آزادی کی اجازت نہیں دیتا اسی طرح وہ سیاسی امور میں بھی اس کو روا نہیں رکھتا بلکہ وہ تو یہاں تک جاتا ہے کہ نظام حقوق اور نمائندوں کی حکومت کو بھی جائز نہیں سمجھتا۔ جمہوری اور خانگی زندگی میں اگر صاحبانِ اقتدار کے لیے قانونی طور پر حدود مقرر نہ ہوں تو رائے عامہ اور مقاطعۂ مزدوران سے کافی انسداد نہیں ہوسکتا اس کی تعلیم کا نہایت مخصوص انداز اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایجابی معتقدات کی نسبت آزادانہ تحقیق کو ممنوع قرار دیتا ہے یہ ایک ہی مرتبہ ہمیشہ کے لئے قایم ہوگئے ہیں۔ ان باتوں کی وجہ وہی دماغی حفظانِ صحت ہوسکتی ہے جس کو کونت نے دماغی محنت سے تھک کر مجبوراً اختیار کیا تھا لیکن اس قسم کا آزادانہ تحقیق کا امتناع اس کے بہترین کام کی روح کے خلاف ہے۔

جون اسٹوارٹ مِل

اور انیسویں صدی میں انگریزی فلسفے کا احیا

اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے افکار کی پیکار انگلستان میں اتنی شدید نہیں تھی جتنی کہ فرانس اور جرمنی میں تھی خود انگلستان کے اندر نہ کوئی انقلاب پیدا ہوا اور نہ رومنٹیسزم اس سرزمین میں سے ابھری حالانکہ انقلابی اور رومینٹک خیالات وہاں بھی کام کر رہے تھے اور مختلف طریقوں سے نشو و نما میں معاون ہو رہے تھے۔ انگریزی قوم کی یہ حیرت انگیز قابلیت کہ اپنی ترقی کے تسلسل کو توڑنے کے بغیر اساسی تبدیلیاں پیدا کر لے فلسفے کے عالم میں بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ ہیوم اور آدم سمتھ کے بعد انگریزی فلسفہ ٹھنڈا پڑ گیا تھا ہیوم نے اس تجربی فلسفے سے جو اس سے قبل انگلستان میں ترقی کر رہا تھا علمیات میں ایسے انتہائی نتائج اخذ کئے کہ کچھ عرصے تک آگے قدم اٹھانا ناممکن معلوم ہونے لگا۔ علاوہ ازیں عنانِ امورِ عملی سیاسی اور مذہبی اغراض کے ہاتھ میں تھی اسی لئے انیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے سے تعلق رکھنے والے لوگ جرمی بنتھم اور جیمز مِل زیادہ تر عملی اغراض کے لوگ تھے۔ قدیم انگریزی اسکول کی اخلاقیات اور نفسیات سے انھوں نے نئے خیالات کی خدمت کا کام کیا۔ یہ ایک عجیب قابلِ غور بات ہے کہ کس طرح تقریباً ایک ہی

قسم کے خیالات نے فرانس اور انگلستان میں مختلف قسم کے نتائج پیدا کیے۔ فرانسیسی تنویر کے فلاسفہ کی طرح بنتھم اور جیمس مل محشر انگیز لوگ نہیں لیکن متعین مقاصد پر افکار کا تمرکز اور عام اصول کے عملی اطلاق کا احساس انقلابی فرانس کی لفاظی اور خطابت کے مقابلے میں زیادہ مفید اور خوشگوار معلوم ہوتا ہے۔ انگریزا پنی گولی ہوا میں نہیں چلاتا وہ اپنا نشانہ ٹھکانے پہ لگاتا ہے خواہ اس کی توپوں کی گرج ہیبت انگیز نہ ہو۔ اپنے عملی احساس اور قدیم انگریزی اسکول کے اصول پر ثابت قدمی سے قائم رہنے کی وجہ سے مذکورۂ صدر دو شخص تاریخ فکر میں خاص اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ انھوں نے اٹھارھویں صدی کی تمام کام کی باتوں کو عصر جدید میں منتقل کر دیا۔ انھوں نے نئی پود کو یہ سکھایا کہ زمانۂ ماقبل کی دماغی محنت کی تضحیک کیے بغیر فکر جدید کو جزو دماغ بنایا ہے۔ انگریزی فلسفے کی تاریخ میں اسٹوارٹ مل کی شخصیت مرکزی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ اس میں یہ قابلیت تھی کہ قدیم اور جدید تمام افکار کو پوری طرح سمجھ سکے اس کے ہاتھوں میں ان خیالات نے جو صورت اختیار کی اس سے انگریزی فلسفے کا پورا احیاء ہوا اس نے ہیوم کے سوال کو وسیع پیمانے پر دوبارہ اٹھایا اور اس انداز سے کہ اس کی تحقیق میں داخلی موافقت زیادہ پائی جاتی ہے اور بہت زیادہ پہلوؤں پر اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ دیانتدارانہ انتقاد سے جہاں تک اس سے ہوسکا وہ قدیم اسکول کے زاویۂ نگاہ پر قائم رہا اگرچہ اس کے اندر جو مشکلات تھیں اس نے ان کو کبھی چھپایا نہیں اور جدید حالات و مشاہدات کی اہمیت کو اس نے نظر انداز نہیں کیا۔ نظری اور عملی دونوں مسائل کا اس نے اس انداز سے جائزہ لیا کہ وہ ہماری صدی کی روحانی اور عمرانی ترقی کے لئے نہایت اہم ثابت ہوا ۱۸۴۲ء اور ۱۸۶۰ء کے درمیان وہ یقیناً اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی تھا اس کے بعد نظریۂ ارتقا پیدا ہوا اور جدید زوایا ئے نگاہ ظہور میں آئے۔

انتقادی فلسفہ اور رومینٹک تفکر بھی انگلستان کی ذہنی زندگی میں داخل ہوا جس کی وجہ سے اس کے اندر ایک نئی زندگی کی لہر دوڑی اور

نظریں وہ گہرائی اور وسعت پیدا ہوئی جو قدیم انگریزی اسکول اپنے اندر سے پیدا نہ کر سکتا۔ اس میلان نے جس کو شلر تصوری فلسفہ (Ideal Philosophie) کہتا ہے تجربیت مروّجہ کے مقابلے میں یہ دعویٰ قائم رکھا کہ ایسی روحانی قیمتوں کا بھی وجود ہے جن کی تجربی فلسفہ کوئی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس میلان کے نمائندے انگلستان میں خاص طور پر کولرج اور کارلائل ہیں۔ کارلائل کے تفکر میں گوئٹے کی انسیت اور فشٹے کی تعلیم شخصیت ملکر ایک خاص تاریخی نظریۂ حیات میں تبدیل ہوگئی جس نے بہت سے مفکرین کی عقلی ترقی میں اہم حصہ لیا اور اس زمانے کے مسائل کی پیکار میں شخصی زندگی کے جوہر کے تحفظ میں بہت معاونت کی لیکن ایک سوال ایسا تھا جس کو کارلائل نے کبھی اپنے نزدیک نہیں آنے دیا اور کبھی اس کی طرف متوجہ ہوا تو گرہ کو کھولنے کی بجائے اس کو کاٹ ڈالا اور وہ یہ ہے کہ شخصی زندگی کی قیمت کا عام قانونِ فطرت کی مطابقت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ یہ ایک علمیاتی مسئلہ ہے جس پر وھیول (Whewell) اور ہملٹن جیسے مفکرین نے انتقادی انداز میں اور بعد ازاں اسٹوارٹ مل نے خالص تجربیت کے نقطۂ نظر سے بحث کی۔

سنہ ۱۸۴۸ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ

(۱) فلسفۂ اصلاح

جرمی بنتھم (Bentham) (سن پیدائش ۱۵ فروری سنہ ۱۷۴۸ء اور سن وفات سنہ ۱۸۳۲ء) اس کا زیادہ صحیح مقام تاریخ فلسفہ کی بجائے تاریخ نظریۂ حقوق اور تاریخ حب انسانی میں ہے۔ اس اصول کی زبردست حمایت کا کہ ہر ادارہ اور ہر عمل کے حسن و قبح کی نسبت فقط اس سے فیصلہ ہونا چاہیئے کہ وہ کہاں تک لذت میں اضافہ کر سکتا یا الم کو روک سکتا ہے فلسفیانہ اخلاقیات کی ترقی پر بہت اثر پڑا وہ تمام اخلاقیات اور نظریۂ حقوق کو فقط اس اساسی اصول پر قائم کرنا چاہتا تھا کہ لذت کو الم پر ترجیح ہے اس کا خیال تھا کہ یہ محض تعصب کی وجہ سے ہے خصوصاً مذہبی تعصب اور حب اقتدار کی وجہ سے کہ لوگ اس اصول کو کھلے طور پر تسلیم نہیں کرتے اور حقیقت یہ ہے کہ جب خارجی یا باطنی موانعات نہ ہوں اور لوگ عقلی طور پر فیصلہ کریں تو ہر حالت میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی بڑی سے بڑی ممکن فلاح کا اصول جسے وہ افادیت (Utility) کا اصول کہتا ہے اور اس سے افزائش لذت کا میلان مراد لیتا ہے اس کے نزدیک ایک بدیہی اصول ہے۔ عملی طور پر اشیاء و اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول کے مطابق کیا جاتا ہے۔

لیکن یہ اصول خود محتاج دلیل نہیں کم از کم اپنی پہلی تصنیف میں جو ہیوم کے سال وفات میں شائع ہوئی اس نے اس اصول کو یوں ہی بیان کیا ہے (Fragment on Government 1776)

لیکن بنتھم سب سے پہلا شخص نہیں تھا جس کو یہ اصول سوجھا ہو۔ ہچیسن اور اس کے بعد کئی اور فلاسفہ اس اصول کو انھیں الفاظ میں بیان کر چکے تھے۔ بنتھم خود کہتا ہے کہ اس نے یہ اصول ہیوم سے حاصل کیا۔ خود اپنی ترقی فکر کی نسبت اپنی کتاب کے ایک دلچسپ حصے میں وہ کہتا ہے کہ ہیوم کی کتاب کے حصۂ سوم کے مطالعہ کے بعد میری آنکھوں پر سے پردہ ہٹ گیا۔ اس نے ایک قدامت پسند خاندان میں پرورش پائی تھی وہ چارلس اوّل کو ایک شہید سمجھتا تھا اور اس کی نگاہوں میں انقلاب بے دینی کا مرادف تھا۔ اپنے قانونی مطالعہ نے اس کو اس نظریۂ حقِ فطری سے آشنا کیا تھا کہ قیام جماعت کے وقت افراد نے معاہدہ کیا تھا اور اگر کوئی بادشاہ اپنی رعیت کے ساتھ وہ معاہدہ پورا نہ کرے تو رعیت کا بھی فرض نہیں رہتا کہ وہ ایسے بادشاہ کی اطاعت کرے۔ یہ تعلیم بھی اس کے لئے تسلی بخش نہیں تھی اول تو یہ کہ اس قسم کے معاہدے کا کوئی تاریخی ثبوت ملنا ناممکن ہے اور دوم یہ ہے کہ اگر ہم فرض بھی کرلیں کہ کوئی ایسا معاہدہ ہوا تو یہ سوال باقی رہتا ہے کہ معاہدوں اور وعدوں کو پورا کرنا کہاں سے فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا ایک ہی جواب ممکن ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جماعت کا اس میں فائدہ ہے کہ معاہدے پورے کئے جائیں اس لئے ہر شخص کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہیئے اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کو سزا دی جائے کیونکہ جو تکلیف اس کو سزا سے ہوگی اس سے کہیں زیادہ فائدہ جماعت کو ایفائے وعدہ سے ہوتا ہے۔ وہ نظریۂ حقِ فطرت کی جگہ نظریۂ افادیت کو رکھتا ہے۔ اس کا بڑا فائدہ جیسا کہ خود بنتھم نے کہا یہ ہے کہ ہم من گھڑت افسانوں سے واقعات کی طرف آتے ہیں کیونکہ کسی قانون یا رواج کا مفید یا غیر مفید ہونا فقط تجربے ہی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اب سے بحث کا صحیح مقصد واقعات کا ثبوت دینا ہوگا اس لئے اعمال و ادارات کی آزادانہ

تنقید نہایت اہمیت رکھتی ہے بنتھم کا خیال تھا کہ اس آزادیِ بیان میں کسی قسم کا خطرہ نہیں کیونکہ جو حقیقتاً مفید طریقے کی وہ لوگ حمایت کرینگے جن کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے اور کوئی مفید طریقہ حمایت و حفاظت سے محروم نہیں رہیگا۔

اصولِ افادیت کی حمایت میں بنتھم کو دو طرف اپنا محاذ قائم کرنا پڑا۔ اس نے روایتی ادارات خصوصاً اپنے ملک کے لیے اصول قوانین پر شدید تنقید کی اس کا خاص کام جس میں اس کو خاص ملکہ حاصل تھا موجودہ نظام حقوق اور جماعت کی تنقید تھی۔ وہ اس امر میں اطالوی مقنن بیکاریا (Beccaria) کو اپنا نہایت اہم پیشرو قرار دیتا ہے۔ بیکاریا اس اصولِ افادیت کو کہ قانون کا مقصد زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ فلاح ہونا چاہیئے بیان کرچکا تھا اور تعزیری عدالت کی تنقید میں اس کو استعمال کرچکا تھا۔ بنتھم نے اس کا اطلاق اور وسیع پیمانے پر کیا۔ ایسا کرنے سے قدامت پرستوں سے اس کی شدید مخالفت ہوگئی لیکن وہ فرانسیسی انقلابیوں کے حقِ فطرت اور انسان کے حقوق عامہ کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک ایک فرد کے حقوق بس اسی حد تک ہیں جس حد تک کہ جماعت سے ان کو فائدہ پہنچے اس کا خیال تھا کہ حقوق انسان کے اعلان سے انانیت کی پرورش ہوتی ہے جو انسان کے اندر اس خاص حمایت کے بغیر بھی کافی مضبوط ہے دراصل کوشش اس امر کی ہونی چاہیے کہ ایک فرد کو اس ایثار کے لیۓ تیار کیا جائے جو جماعت کی بھلائی کے لیۓ اسے کرنا پڑے۔

اپنی بڑی فلسفیانہ تصنیف 'اصول اخلاق و تشریع' (Principles of Morals and Legislation) میں وہ اصول افادیت کا تفصیلی اطلاق پیش کرتا ہے۔ وہ اس کی تحقیق کرتا ہے کہ کن تاثراتِ لذت کو کن دوسرے تاثراتِ لذت پر ترجیح دینی چاہیۓ اور کہتا ہے کہ اس کا اندازہ کرنے میں لذت کی قوت اس کی مدت اس کا قرب اس کی پاکیزگی اور بارآوری، ان سب باتوں کا لحاظ کرنا چاہیۓ۔ اس کے بعد وہ سوال کرتا ہے کہ وہ کس قسم کی سزائیں اور جزائیں ہیں جن سے انسانوں کو ایسے اعمال کے لیۓ آمادہ کیا جائے جو مسرتِ عامہ پیدا کرسکیں۔ عام طور پر انسانوں کے محرکاتِ عمل کس قسم کے

ہوتے ہیں اوران کی اخلاقی قیمت کیا ہے۔ فرق و امتیاز اور تحدید و تقسیم کا ملکہ اس کی تمام تصنیف میں نمایاں ہے وہ ایک جدید شعبے میں مدرسیتی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تحقیق محرکات خاص طور پر قابل غور ہے کیونکہ وہ ان کی اہمیت کی تقلیل کی طرف مائل نہیں تھا۔ باطنی محرکات عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے وہ افادیت کے معیار سے کام لیتا ہے۔ وہ محرکات صائب ہیں جو ایک فرد کے اغراض اور جماعت کے اغراض میں موافقت پیدا کریں اور جو ان اغراض میں تفریق پیدا کریں وہ خراب ہیں۔ اصول افادیت کی ترقی یقینی طور پر صرف ایک محرک سے ہوسکتی ہے اور وہ خیر طلبی یا فیاضی ہے "افادیت کا تقاضا وہی ہے جو نہایت وسیع اور عقلمندانہ فیاضی کا ہے"۔ فیاضی کے بعد دوسروں کی عزت کرنا اور دوسروں کی محبت حاصل کرنے کی خواہش، مذہب انفرادی تحفظ ذات اور خواہش لذت و مفاد وقوت۔

بنتھم نے اپنے آپ کو زیادہ تر اس کے لئے وقف کر دیا تھا کہ قوانین انسانیت کے اصول کے مطابق وضع ہوں اور ان کو مرتب و مدون کیا جائے (Codification کا لفظ اسی نے وضع کیا) تاکہ ہر شخص ان سے واقف ہو سکے۔ اس آسانی کی وجہ سے اخراجات اور خرابیاں دونوں میں کمی ہو جائیگی۔ قید خانوں کی اصلاح اور تمام لوگوں کو رائے کا حق دے کر دستور حکومت کو جمہوری بنانا اس کا نصب العین تھا۔ اصلاحات کی کوشش میں وہ اصول افادیت کو ایک مسلمہ سمجھتا تھا اور اس کو مسلّم سمجھنے کی وجہ سے بدیہی تصور کرتا تھا اس لئے اس کو صحیح سمجھنے کے وجوہ کی تحقیق کو ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ جو سوال وہ حق فطرت کے حامیوں سے پوچھتا تھا وہی سوال خود اس کے نظریہ کی نسبت بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔ جس طرح وہ یہ سوال کرتا تھا کہ لوگ اپنے معاہدات کیوں پورے کریں اسی طرح خود اس سے پوچھ سکتے تھے کہ ہم اکثریت کی فلاح کے لئے کیوں اپنے آپ کو تکلیف دیں کیونکہ منطقی لحاظ سے یہ بدیہی نہیں ہے۔ بنتھم کی کتابوں میں ہم کو اس سوال کا کوئی معین جواب نہیں ملتا۔ ہم اس کے اس دعوے کو بیان کر چکے ہیں کہ افادیت وہی چاہتی ہے جو وسیع اور

معقول فیاضی کا تقاضا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بنتھم کے نزدیک
اصولِ افادیت کا ماخذ ہمدردی ہے۔ خود بنتھم کی یہی کیفیت تھی۔ وہ خود نہایت
نرم دل اور ہمدرد شخص تھا اور اپنی ذات کے لئے درد و الم میں بہت
حسّاس تھا لیکن دوسرے لوگوں کی کیفیتوں کا اندازہ کرنے کا ملکہ اس میں نہیں تھا۔
علاوہ ازیں انانیت سے پیدا شدہ جن تعصبات اور رکاوٹوں سے اس کو واسطہ
پڑا ان کی وجہ سے اس کو بے غرضانہ ہمدردی پر زیادہ اعتبار نہ رہا۔ علمی اور عملی
دونوں طریقوں سے وہ تمام عمر انسانی فلاح کے لئے جانفشانی کرتا رہا جس سے
اس کو کوئی دنیاوی نفع حاصل نہیں تھا اس کو قوی امید تھی کہ افادیت کے
اصول کو عام طور پر تسلیم کر لیا جائیگا اس کی کوششوں اور امیدوں کا سہارا یہ
یقین تھا کہ اگر ہر شخص دوراندیشی اور محنت سے اپنی ہی بھلائی کے لئے کوشش
کرے تو مختلف لوگوں کے انانیتی اغراض ہی باہمی موافقت سے مسرّت عام
پیدا کر سکیں گے۔ اس کی کتاب (Deontology) میں جو اس کے ایک شاگرد
نے درسوں کی یادداشتوں سے اس کی وفات کے بعد شائع کی یہ زاویۂ
نگاہ خاص طور پر نمایاں ہے۔ اس نقطۂ نظر سے فرانسیسی مصنف ہلویٹیوس
(Helvetius) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کی بنتھم کے دل میں بڑی وقعت
تھی۔ بنتھم کے دوسرے شاگرد اس کتاب کے افکار کو اس کی طرف منسوب نہیں
کرتے لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ بھی بنتھم ہی کے خیالات کا ایک جزو ہے
اگرچہ خود اس کے ذہن میں اس کی نسبت وضاحت نہیں تھی کہ ان خیالات کا
اس کے دیگر عقائد سے کیا تعلق ہے۔ اس میں نیکی کا یہی مفہوم قرار دیا گیا ہے کہ
ایک فرد دوسرے افراد کی مدد کرتا ہے تاکہ وہ اس کی مدد کریں۔ مستقبل کی
نسبت اس کو یہ امید ہے کہ رائے عامہ ترقی کرتی جائیگی اور رائے عامہ عاقلانہ
اغراضِ افراد کی موافقت سے متعین ہوگی۔ اس موافقت کا خیال بنتھم کے لئے
سرچشمۂ امید تھا جس طرح کہ معیشتی موافقت کا خیال آدم سمتھ کے لئے۔ آدم سمتھ
کے ہاں جو کچھ علم المعیشت تک محدود ہے وہ بنتھم کے ہاں وسعت پاکر تمام اخلاقیات
پر حاوی ہو جاتا ہے۔ وہ اس خیال سے شروع کرتا ہے کہ نوع انسان ایسی منفرد

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلیٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مداح بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے نقطِ کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیاتِ عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلانِ فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminister Review) جس نے قدیم گروہ کے صحائف کے خلاف سخت مخالفانہ انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے بنتھم کے اصولِ افادیت کے حامی عام طور پر افادیین (Utilitarians) کہلاتے تھے اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجابیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیارِ قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک افادی (وسیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس مہیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعۂ اڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈگالڈ سٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا' مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی وہ ۶ اپریل ۱۷۷۳ء کو جنوبی اسکاٹستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشو و نما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

ماں اچھے گھرانے کی تھی اور یہ اُسی کی حوصلہ مندی کی وجہ سے تھا کہ اس کے بیٹے کی اعلےٰ قابلیتوں کو پوری طرح ترقی کرنے کا موقع ملا۔ جیمز مل کو بعد میں سر جون اسٹوارٹ سے مدد ملی جو ایک دولتمند زمیندار تھا اور جیمز مل اس کے ہاں اتالیق تھا۔ اس نے اڈنبرا میں دینیات پڑھی لیکن شروع ہی سے اس نے پادری بننے کا خیال ترک کر دیا تھا گو اُس کے خیالات بیّن طور پر دینیات کے خلاف بہت بعد میں ہوئے (اس زمانے کے بھی بعد جو اس کے بیٹے نے اس کے سوانح حیات میں اس مخالفت کا زمانہ قرار دیا ہے) تیس برس کی عمر میں وہ لندن چلا گیا جہاں وہ قلم سے اپنی روزی کماتا رہا۔ اس کے بعد اس کے لئے فکر مندی کا زمانہ آگیا کیونکہ اس نے شادی کر لی اور بہت سی اولاد ہو گئی قلم ہی سے ان کے لئے روزگار پیدا کرنا پڑا اس شدید پیکار حیات میں بھی وہ انسانیت کے مقاصد کے لئے جدوجہد کرتا رہا اور رفتہ رفتہ جن انتہائی خیالات پر وہ پہنچ گیا تھا ان کو بالکل ترک نہیں کیا۔ اس زمانے کی اس کی سب سے بڑی تصنیف برٹش انڈیا کی تاریخ ہے جس میں اس نے پوری واقفیت کی بنا پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے خلاف سخت نکتہ چینی کی اس سے انگلستان کے نظم امور کی ایک خصوصیت پر روشنی پڑتی ہے کہ اس شدید حملے کے باوجود اس کو کمپنی میں ایک خدمت مل گئی اور کمپنی نے اس کی تنقید سے بے پروا ہو کر اس کے علم سے فائدہ اٹھایا۔ اس خدمت میں وہ بہت جلد ترقی کر گیا اور کمپنی کی ہندوستانی حکومت میں اس کو بہت اثر اور اقتدار حاصل ہو گیا۔ بنتھم کے ساتھ اس کا تعارف بہت اہم ثابت ہوا اور ترقی کر کے مخلصانہ دوستی کے درجے تک پہنچ گیا باوجود اس کے کہ ان کے درمیان کبھی کبھی غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی تھیں اور وہ آپس میں ٹکرا جاتے تھے جو ایسی معین سیرتوں کے خود اعتماد شخصوں کے لئے ایک لازمی بات تھی۔ خدمت انسان اور سیاسیات کے کئی شعبوں میں مل نے اپنے اصول افادیت کے اطلاق کی کوشش کی اس سمت میں اس کی کوششیں اب بھی غور طلب اور سبق آموز ہیں۔ الگزانڈر بین (Bain) نے جیمز مل کے سوانح حیات میں (لندن ۱۸۸۲) اس کی سال بسال کوششوں کو تفصیلی طور پر بیان کیا ہے۔

مِل کا اثر اس کی تصانیف سے بھی زیادہ ان گفتگوؤں کے ذریعے سے پھیلا جو وہ ان نوجوانوں سے کرتا تھا جو اس کے گرد جمع ہوتے تھے اور سیاسیات میں انتہا پسند گروہ سے اور ویسٹ منسٹر ریویو میں اپنے ہمکار اصحاب سے وہ پارلیمنٹ کی اصلاح اولین کا عقلی بانی ہے۔ اس نے اُمرا اور پادریوں کی ایسی شدید مخالفت کی جو بہت سے لوگوں کو جن میں بنتھم بھی تھا ضرورت سے زیادہ تیز معلوم ہوئی حالانکہ بنتھم خود بھی کچھ زیادہ نرم گفتار شخص نہیں تھا کرسئ مطالعہ پر بیٹھے ہوئے اس نے مختلف طبقوں میں جنگ چھیڑ دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریزی سیاست نے ایک نیا رنگ اختیار کر لیا۔ وہ سیاسیات میں بنتھم سے زیادہ عملی آدمی ثابت ہوا کیونکہ اس نے عام حق رائے دہی کو فوراً اختیار کرنے کی حمایت نہیں کی بلکہ اپنے پروگرام کو متوسط طبقوں کی آزادی تک محدود رکھا۔ اس کو یقین ہو گیا تھا کہ وسیع حلقوں کو رائے دہی کا حق دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تعلیم اور تہذیب کو رفتہ رفتہ عام لوگوں میں پھیلایا جائے اس کا خیال تھا کہ نوعِ انسان لامحدود ترقی کر سکتی ہے اگر قوم کی تعلیم و تہذیب کو مقصد قرار دیا جائے اور سب کو رائے کا حق دلانے کی کوشش کی جائے اور تمام نظام کو اصولِ افادیت کے ماتحت چلایا جائے۔ بنتھم کی طرح اس کے نزدیک بھی سب سے اہم بات یہ تھی کہ لوگوں کو اپنے اغراض کا صحیح علم ہو اور وہ آزادی سے عقل کے مطابق کام کر سکیں۔ اس کا طریقِ استدلال بھی بنتھم کی طرح استخراجی تھا۔ وہ بھی اصولِ افادیت کو بنتھم کی طرح ایک ازلی صداقت سمجھتا تھا جس سے فقط نتائج اخذ کرنا ہمارا کام ہے نہ بنتھم کو اس کا احساس تھا اور نہ جیمز مِل کو کہ جن حقیقی حالات پر اصولِ اخلاقیات اور فلسفۂ قانون کا اطلاق ہوگا ان میں بے حساب تنوع اور اختلاف پایا جاتا ہے بنتھم کے نزدیک تشریع اتنی مشکل چیز نہیں تھی جتنی کہ مونٹسکیو اسے خیال کرتا تھا یہ سچ ہے کہ بنتھم نے ایک کتاب "تشریع پر زمانے اور مقام کے اثر" پر لکھی لیکن اس کا خیال تھا کہ لوگ تعصبات اور رسمی خرابیوں کی حمایت میں تاریخی حالات کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہیں۔ جیمز مِل نے بنتھم سے زیادہ یہ کام کیا کہ عام اصولِ تعیین کی

ایک ایسی معیّن بنیاد قائم کرنے کی کوشش کی جس سے تمام اخلاقی اور اساسی اصول اخذ ہو سکیں۔ وہ اس خیال پر اپنے نفسیاتی مطالعہ سے پہنچا جس کو اس نے اپنے فرائض منصبی کو ادا کرتے ہوئے اور سیاسی و فلاحی کوششوں کے دوران میں بھی جاری رکھا۔ اس تحقیقات کا آخری نتیجہ اس کی مشہور تصنیف تحلیل نفس انسانی ۱۸۲۹ء (Analysis of the Human mind) تھی۔

نفسیات کی تاریخ میں اس تصنیف کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ یہ تمام ذہنی مظاہر کی ائتلاف تصورات سے توجیہ کرنے کی نہایت منظم کوشش ہے۔ یہ اس کوشش کا احیا ہے جو اس سے پہلے ہارٹلے نے کی تھی لیکن جیمز مل کے بیان میں بہت زیادہ وضاحت اور جامعیت پائی جاتی ہے وہ تمام مظاہر ذہنی کی اس توجیہ پر اکتفا نہیں کرتا کہ وہ ائتلاف سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ تمام ائتلافات کو اس ائتلاف میں تحویل کرتا ہے جو بعض تصورات کے اکثر یکجا واقع ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کو جدید نفسیات میں ائتلاف بہ الحاق کہتے ہیں۔ جیمز مل یہاں پر سادگی کے اصول کو استعمال کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ جن کیفیتوں کو اصلی اور اساسی تسلیم کیا جائے وہ جہاں تک ہو سکے تعداد میں کم ہوں۔ جس طرح بینتھم تمام اخلاقیات کو اس واحد اصول پر قائم کرنا چاہتا تھا کہ لذت الم پر قابل ترجیح ہے اسی طرح جیمز مل تمام نفسیات کی تعمیر اس واحد اصول پر قائم کرنا چاہتا ہے کہ زمانی یا مکانی لحاظ سے جو چیزیں ساتھ ساتھ واقع ہوئی تھیں بعد میں ان میں سے جب ایک ذہن میں آئیگی تو دوسری کے بھی ذہن میں احیا کا میلان ہوگا۔ اگر پوری نفسیات کے لئے یہ اساسی اصول کافی ہو جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفسیات کے علم میں بے حد سادگی پیدا ہو جاتی ہے علاوہ ازیں زندگی کے تمام شعبوں پر تجربی فلسفے کے اطلاق کا امکان پیدا ہو جاتا ہے جو قدیم انگریزی اسکول کے خیال میں بھی نہیں آیا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلے گا نہ صرف ہر تصور بلکہ تصورات کے تمام اضافات بالکل خارج سے متعیّن ہوتے ہیں اس سے انسان کی ذہنی زندگی اور اس کی سمت ترقی کے تعیّن کا لامحدود امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قانون تعلیم اور عام خارجی حالات کی تنظیم سے ان تصورات کی

نسبتیں متعین ہوسکتی ہیں جن کے زیر نگین انسان زندگی بسر کرتا ہے۔ اس طرح سے ائتلافی نفسیات فقط انسانی تصورات اور ان کے باہمی تعلقات کو سمجھنے ہی کا کام نہیں دیتی بلکہ آئندہ انسانوں کے تصورات بھی اس سے متعین ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف اس سے تنقید ہوسکتی ہے اور دوسری طرف تعمیر۔ تعصبات کے خلاف بھی یہ ایک زبردست حربہ ہے کیونکہ اس سے ان کے ماخذ کا پتہ چل سکتا ہے اور صحیح و جدید ائتلافات قائم کرنے سے یہ نفسیات ترقی کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے۔ ان خیالات میں ہارٹلے کے علاوہ ہلویشیوس کا اثر بھی معلوم ہوتا ہے۔ ل کے حلقے میں De l'Esprit اور Observation on man دونوں کتابیں نہایت پسند کی جاتی تھیں۔

ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کی ائتلافی نفسیات سے اصولِ افادیت کی تاسیس مقصود تھی اس لئے ہارٹلے کی پیروی میں جیمز مل اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ ائتلاف میں ایک تصور یا تاثر دوسرے تصور یا تاثر کا صرف اچیا نہیں کرتا بلکہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بہت سے تصورات یا تاثرات اس طرح متحد ہو جاتے ہیں کہ پھر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے اور اس نئی کلیت میں ایسے صفات پیدا ہو جاتے ہیں جو اس کے کسی جزو میں موجود نہیں تھے۔ جیمز مل نے اس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے کہ یہ نئی کلیت فطرتِ انسانی کا ایک مخصوص جزو بن جاتا ہے اس لئے ہم کسی تاثر کی ماہیت اور قیمت سے اس کے ماخذ کی نسبت کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ قیمت اور ماخذ کے خلطِ مبحث سے بہت سے جھگڑے اور غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اکثر لوگوں نے یہ خیال کر لیا کہ کسی نفسی ملکہ کو یا تو بالکل اصلی ہونا چاہیئے یا اس کے اجزا کی بھی وہی فطرت ہونی چاہیے جو اس مرکب کی ہے۔ نفسی واقعات کو میکانکی اجتماعات کی طرح سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ ان کے لئے اکثر زیادہ موزون تشبیہ کیمیاوی مرکبات سے ہوسکتی ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یا تو صفائی اور سادگی کی خاطر تمام تاثرات کا ماخذ انانیت قرار دیا گیا (جیسا کہ خود غرضانہ نظام اخلاقیات میں ہوا) یا وہ خود غرضانہ اور بے غرضانہ تاثرات جو اصل سے

الگ معلوم ہوتے تھے ان کو اصلاً الگ الگ سمجھ لیا گیا۔ انتلافی نفسیات اس کے لیئے دلائل پیش کرتی ہے کہ انانیتی تاثرات کی طرح بے غرضانہ تاثرات بھی زیادہ عنصری تاثرات سے پیدا ہوئے ہیں۔ جیسا کہ بٹلر ثابت کر چکا ہے انانیت اصلی نہیں ہو سکتی کیونکہ شعوری طور پر حساب و اندازہ کرنا اس کے لیئے مقدم ہے اسی طرح بے غرضانہ فیاضی بھی اصلی نہیں ہو سکتی۔ یہ مفصلۂ ذیل طریقے سے پیدا ہوتی ہے لذت والم بہت جلد علل قریبہ سے علل بعیدہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ان اسباب و ذرائع کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں۔ ذریعے کی طرف تاثر کا یوں منتقل ہونا اس کو مقصد بنا دیتا ہے اور جو محرکات پہلے محض اسباب عمل ہونے کی وجہ سے کچھ قیمت رکھتے تھے وہ آزادانہ قیمت حاصل کر لیتے ہیں اخلاقی تاثر یا ضمیر کی طرف ہم جو اخلاقی قیمت منسوب کرتے ہیں وہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے۔ دوسروں کی فلاح جوئی جو پہلے ایک فرد کی اپنی ہی خواہی کا محض ایک ذریعہ تھی بعد میں خود اس پر بھی مقدم ہو سکتی ہے اور یہ ثانوی اور مشتق تاثرات ویسے ہی بلا واسطہ اور مستقل ہو سکتے ہیں جیسے کہ اولی اور اصلی تاثرات مِل کہتا ہے کہ ان تصورات کے ماخذ کی تحلیل سے ان کی قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا شکر گزاری شکر گزاری رہتی ہے ناراضگی ناراضگی اور فیاضی فیاضی بعد اس کے بھی کہ کوئی شخص ان کے ماخذ کی تحلیل کر چکا ہو یہ تاثرات انسانی فطرت میں داخل ہو جاتے ہیں یہ ہر شخص کو تجربے سے معلوم ہے کہ ہم ان کو کس طرح محسوس کرتے ہیں۔ خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا عمل جو کچھ ہے وہی رہتا ہے۔ کیا کسی محرک کا محرک ہونا باقی نہیں رہتا جب کہ معلوم ہو جائے کہ وہ مرکب ہے؟ (Fragment on Mackintosh P.51) — مِل نے یہاں اس اعتراض کا جواب دیا ہے جو اس وقت بھی اور بعد ازاں بھی اخلاقی تاثرات کی نفسیاتی توجیہ کے خلاف اٹھایا گیا خواہ وہ توجیہ قدیم انتلافی نفسیات کے انداز کی ہو اور خواہ اس شکل کی جو اس نے نظریۂ ارتقا میں اختیار کی۔

لیکن ل کی کتاب کے مفصلۂ بالا اقتباس ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اخلاقی نفسیات کے استخراجی اطلاق میں خاص قسم کی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ نفسی کیفیات کے عناصر کا پتہ چلانے کے لئے ان کا تاریخی مطالعہ کرنا پڑیگا۔ بلا واسطہ تجربے کا حوالہ دینا اس بات کا اقبال کرنا ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں ہے جتنا کہ اخلاقی نفسیات کے اصولوں سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب نتیجے کے صفات اس کے عناصر سے اخذ نہیں ہو سکتے اور فرد کی شعوری زندگی کا تاریخی عنصر جو تحلیل میں مزاحم ہوتا ہے وہ معاشرتی اور سیاسی شعبوں میں جہاں اس کا زیادہ دخل ہے، اصولِ افادیت کے استخراجی اطلاق میں اور زیادہ مزاحم ہوگا۔

اسی نا قابل تحویل عنصر پر جس کی تحلیل نہیں ہو سکتی رومینٹک فلسفے نے زور دیا تھا۔ انگلستان کے رومینٹک اسکول کے نہایت مشہور نمائندے نے زندگی کے اس عنصر کی پرجوش حمایت کی جس کی کوئی میکانکی توجیہ نہیں ہو سکتی یعنی وہ اصلی اور یکتا عنصر جو ہر شخصی اور تاریخی ترقی میں ظاہر ہوتا ہے۔

(ب) رومینٹک فلسفۂ شخصیت

بنتھم اور جیمز ل انیسویں صدی میں دو مضبوط اور رفیع چٹانوں کی طرح معلوم ہوتے ہیں جن کے خلاف رومانیت کی موجیں ٹکرا ٹکرا کر پریشان ہوتی رہیں۔ انگلستان کی عقلی زندگی کے لئے یہ ایک نہایت اہم بات تھی کہ نئے میلانات کو قدیم تفکر کے ایسے اعلےٰ اور متوافق نمائندوں سے واسطہ پڑا۔ اس طرح سے قدیم اور جدید میلانات کا عمل اور ردِ عمل غیر معمولی طور پر معنی خیز ثابت ہوا ان دو میلانات کی پیکار نہایت شدید تھی اور بہت سے لوگوں کی شخصی زندگی پر اس کا گہرا اثر ہوا لیکن اس کشمکش کی وجہ سے نئے تصوراتِ حیات پیدا ہو گئے اور ایسی علمی کوششوں کو ترقی ہوئی جو یورپ کی تمام علمی زندگی میں دوررس ثابت ہوئیں۔

جدید المانی ادبیات اور رومینٹک فلسفے کا اثر انگلستان پر سیموئل ٹیلر کولرج (Coleridge) کے ذریعے سے ہوا (۱۸۳۴ - ۱۷۷۲ء) اس نے اپنے سوانح حیات میں بیان کیا ہے کہ وہ جوانی کے زمانے میں ہیوم اور ہارٹلے کا پیرو تھا لیکن وہ اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ کی اس عام کوشش سے متنفر ہو گیا کہ تمام ذہنی مظاہر کو تحلیل کے ذریعے سے ان کے عناصر میں تحویل کیا جائے اور حیات شعوری کی میکانکی قوانین سے توجیہ کی جائے۔ کولرج کے نزدیک یہ کوشش نفس کی وحدت اور فعلیت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ المانی فلسفے کا مطالعہ اس کو انگریزی اسکول سے بہت دور لے گیا۔ یکتا روحانیتی ہونے کی حیثیت سے وہ ہستئ مطلق کے تصورات سے لطف اٹھاتا تھا جس میں محدود و متشخص عالم کے فروق و اختلافات باہم موافق ہو کر ناپید ہو جاتے ہیں۔ اس نے وجدان کی کلیت کو تجربیت کی اجزائیت کے مقابلے میں پیش کیا اور ترکیب کو تحلیل پر ترجیح دی۔ اس کا خیال تھا کہ شیلنگ کے بعض افکار شیلنگ سے بھی قبل اس کے ذہن میں آ لئے۔ اس نے اپنے آپ کو اس طرح تخیلی تفکر کی رو میں ڈال دیا تھا کہ وہ خود بخود اس سمت میں چلا جاتا تھا جس کی طرف اس کے بانیوں نے رخ کیا تھا۔ اپنی تصانیف کو شائع کرتے ہوئے بعض اوقات وہ شیلنگ سے ترجمہ کی ہوئی چیزوں کو اپنی طبع زاد تحریر میں خلط ملط کر دیتا تھا جس کی وجہ سے بعض لوگ اس پر سرقے کا الزام لگاتے تھے۔ یہ شاعرانہ طبیعت کا حساس شخص مفکر ہونے سے زیادہ شاعر اور واعظ تھا اس کے لئے اپنے ذاتی افکار اور دوسروں سے حاصل کردہ خیالات میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا تھا المانی فلسفے سے کولرج نے جو بات خاص طور پر سیکھی وہ عقلِ اطلاقی اور عقلِ مقولاتی کا امتیاز تھا جو کانٹ کے فلسفے میں پایا جاتا ہے۔ اس امتیاز سے اس نے دین اور دانش میں موافقت پیدا کرنے میں کام لیا۔ مذہبی تصورات پر زمانۂ مابعد نے جو اعتراضات قطعی قرار دئے تھے ان کا ماخذ عقلِ مقولاتی قرار دیا گیا اور عقلِ اطلاقی کی عمیق تر بصیرت سے ان کو رد کیا گیا۔ عقلِ اطلاقی سے اس مدافعہ کی تہ میں تاریخ اور حیات کے ان عناصر کا روز افزوں

احساس تھا جن کی علمی توجیہہ نہیں ہوسکتی یا ابھی تک نہیں ہوسکی - یہ درحقیقت اس وقت تک کی سائنس کو تمام مسائل کے حل کے لئے کافی سمجھ لینے کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ اس احتجاج ہی کو ایک حل کے طور پر پیش کیا گیا۔ کولرج وجدان اور بصیرت سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ کولرج اپنا اثر زیادہ تر گفتگوؤں کے ذریعے سے ڈالتا تھا اس کو گفتگو بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ یک طرفہ ہی تقریر ہوتی تھی جس میں مخاطب کا کام بس سنتے رہنا تھا۔ اس کی وہ بڑی تصنیف جس میں وہ عیسائیت اور فلسفے میں موافقت پیدا کرنا چاہتا تھا اس مقصد میں کامیاب نہ ہوئی۔ اس تصنیف میں تمام مشکل نکات کو وہ قارئین کی عقل پر چھوڑ دیتا ہے وہ ہیوم اور والٹیر وغیرہ کے اٹھارھویں صدی کے فلسفے کا بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ عقائد و قواعد میں منضبط کلیسائی دینیات کا۔ رومانیت کے مدون کرنے والے المانیوں کی طرح اس نے بھی اسی اعلٰے وحدت کو تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اندر عقل اور مذہبی عقائد میں موافقت پیدا ہو جائے۔ اس کے اساسی افکار سے ہیگل کے اسکول کے فریق یمین (Right wing) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً کولرج تثلیث کی توجیہہ اثبات نفی اور ترکیب سے کرتا ہے جس کا نشئے کے بعد سے المانی تفکر میں بڑا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ شیلنگ کی بعد کی تعلیم کے اثر سے وہ تثلیث کی بجائے چار اقانیم کا قائل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے کیونکہ خدا کو عینیت مطلق یا ارادۂ مطلق قرار دے کر ایک ایسا وجود تصور کرتا ہے جو اثبات نفی اور ترکیب کے سہ گونہ عمل سے ماوراء ہے یا ان تینوں کی وحدت اور اساس ہے (Table Talk July 8, 1827) لیکن مربوط و مسلسل تفکر کولرج کی خاص صفت نہیں تھی اس کو نہایت موزوں طور پر مذہبی ابیقوری کہا گیا ہے وہ مذہبی افکار و تاثرات سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ان تشبیہوں اور تمثیلوں سے لطف اٹھاتا ہے جو بطور اشارات ان کو ظاہر کرسکیں۔ لیکن وہ ایک کمزور سیرت کا شخص تھا اس کو نہ اپنے کردار پر تصرف حاصل تھا اور نہ اپنے تفکر پر۔ جیسا کہ کارلائل نے کہا ہے وہ زندگی

سے متصوفانہ خوابوں میں پناہ لیتا تھا۔ (کارلائل نے حیاتِ اسٹرلنگ باب ہشتم میں کولرج کا نہایت دلچسپ خاکا کھینچا ہے) اس کے خیالات میں متصوفانہ پرواز تھی جس سے نوجوان متشککوں اور متلاشیوں کو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس سے قدیم مسائل پر نئی روشنی پڑتی ہے لیکن ان کے اندر کوئی نئی زندگی نہیں تھی۔ جون اسٹرلنگ نے جو کارلائل اور اسٹوارٹ مل کا دوست تھا اور جو خود ایک زمانے میں کولرج سے بہت متاثر ہوا تھا اس کی نسبت کہا ہے، "اس کی بدقسمتی یہ تھی کہ وہ ایسے وقت میں پیدا ہوا جب کہ مردانہ وار کام کرنے کی ضرورت تھی اور وہ ایسا کام نہ کر سکا۔ اس کی سیرت میں پختگی اور استحکام نہیں تھا وہ ایسے عقائد کو بھی تسلیم کر لیتا تھا جن پر اس کو یقین نہیں ہوتا تھا محض اس لئے کہ جھگڑے کی مصیبت سے بچا رہے۔" معلوم نہیں کہ کس وجہ سے اس کو یہ الزام دینا پڑا جس کو اس نے کارلائل کے نام ایک خط میں بھی دہرایا ہے لیکن جب مذہبی خیالات کو محض تفکر اور تخیل ہی کے ذریعے سے ادا کیا جائے تو بآسانی یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ ایسے عقائد کو بھی تسلیم کر لینا پڑتا ہے جن کا انسان کو ذاتی طور پر کوئی تحقیق نہیں ہوتا۔

ان سب کمزوریوں کے باوجود اس میں کوئی شک نہیں کہ کولرج نے بہت سے نوجوانوں میں نئے خیالات اور نئے احساسات پیدا کر دئے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مفکر نے بھی جو عام طور پر المانی تخیلی فلسفے کو پسند نہیں کرتا تھا، اس کا مرتبہ بنتھم کے بعد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں اپنے زمانے کے نہایت خیال آفریں مفکر تھے۔ مل کی ان دونوں سے دیانتدارانہ سعی تحصیل کی نسبت ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ جن لوگوں پر اس کا عارضی اثر تھا وہ بنتھم سے کچھ نہ کہہ سکتے لیکن وہ عرفان باقی، کے راستے مذہبی راسخ الاعتقادی کی طرف آنے پر مائل تھے اور یہ قویم الاعتقادی پہلے سے بھی زیادہ قوی ہوتی تھی۔ شاید کارلائل کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اگر کولرج نہ ہوتا تو انگریزی کاتھولکی تحریک کا وجود بھی نہ ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سے لوگ جو اس تحریک میں شریک ہوئے وہ کلیسائی عقائد

کو قبول کرنے سے پہلے شاعرانہ اور تخیلانہ افکار سے دلچسپی رکھنے والے تھے۔ لیکن ان نظریاتِ حیات کا تخالف انیسویں صدی میں کم از کم ان کے لفظی اظہار میں بہت زیادہ بیّن ہو گیا ہے۔ اور اس کی شہادت تمام ملکوں کی ذہنی زندگی میں مل سکتی ہے۔

ٹامس کارلائل (۱۷۹۵ء-۱۸۸۱ء) نے المانی فلسفے کے ایک بالکل دوسرے حصے سے غذائے روح حاصل کی المانی شاعری اور المانی فکر سے اس کو کوئی اعلیٰ تر فلسفہ نہیں بلکہ شخصیت کی قیمت کا واضح تر تحقق اور ایک نیا ایمان حاصل ہوا۔ وہ المانی شاعری سے المانی فلسفے کی جانب یعنی شلر اور گوئٹے سے کانٹ اور فشٹے کی طرف آیا اس کی اندوہگیں اسکاچی فطرت، جہاں پر خورشید تاب ایام میں بھی بادل ناپید نہیں ہوتے، گوئٹے کی زندہ دلانہ انسیت سے بہت مختلف تھی لیکن وہ گوئٹے کو ایک اسوۂ حسنہ سمجھتا تھا اور اس کا مذہب فوسیٹ کا مذہب تھا۔ کانٹ سے اس نے خاص طور پر عین ذات اور مظہر کی تقسیم کا نظریہ حاصل کیا۔ کارلائل کے نزدیک فطرت ہمارے سامنے جو کچھ پیش کرتی ہے وہ مظہری ہوتا ہے۔ 'فلسفۂ ملبوسات' جسے اس نے اپنی نہایت عمیق اور ظریفانہ تصنیف Sartor Resartus میں پیش کیا ہے اس خیال کا اظہار ہے کہ جس طرح ہم کپڑوں سے ان کے پہننے والوں کی سیرت اور فطرت کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتے اسی طرح مظاہر ہمیں کنہ وجود کی نسبت کچھ نہیں بتاتے ہستی ایک حیرت زا سر بمہر ہے۔ کائنات خدا کا لباس ہے فطری سائنس ہمیں خارجی میکانیت سے آشنا کرتی ہے جو ہر وجود تک اس کی رسائی نہیں ہوتی فطرت ایک عظیم الشان علامت یا رمز ہے اور ایسے تصورات کا انکشاف ہے جن کو سائنس کے طریقے سے نہیں سمجھ سکتے کائنات ایسی بے جان مشین نہیں ہے جیسی کہ سائنس نے خیال کر لی ہے۔ اشیا کا محض خارجی ربط بھی ہمارے محدود زاویۂ نگاہ کے لئے لا متناہی اور لا احصا ہے ہمارا تجربہ اور ہمارے افکار اپنی انتہائی رسائی میں بھی زمان و مکان سے ماوریٰ نہیں جا سکتے اور

زمان و مکان محض ہمارے صورِ علمیہ ہیں۔ یہ بھی لباسِ الٰہی ہیں جس کا تار و پود ہر وقت نئی طرح سے بنا جاتا ہے۔ اعجازِ حیات ہماری نگاہوں سے اس لیے پنہاں رہتا ہے کہ عادت کی وجہ سے ہماری آنکھوں پر پٹی بندھ جاتی ہے اور ہم صورت کو حقیقت سمجھ لیتے ہیں اور روایتی عقائد کو بدیہی سمجھ کر اصول اولیہ قرار دیتے ہیں۔ فلسفہ رسم و عادت کے خلاف ایک پیکارِ مسلسل کا نام ہے اس کو ماورائی (Trascendental) اس لئے کہتے ہیں کہ وہ کورانہ عادت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ جب میکانکی طریقِ نظر سے رازِ ہستی کا احساس خفتہ ہو جائے تو وہ اس کو بیدار کرے۔ "جو شخص حیرت نہیں کر سکتا جس کو حیرت اور اس سے پیدا ہونے والی عبادت کی عادت نہیں خواہ وہ بے شمار رائل سوسائٹیوں کا صدر ہو اور تمام میکانیاتِ فلکی اور فلسفۂ ہیگل اور تمام معملوں اور رصدگاہوں کا خلاصہ اس کے مغز میں ہو، تو بھی وہ اس عینک کی طرح ہے جس کے پیچھے کوئی آنکھ نہیں۔ اس شخص کا علم تبھی کام آسکتا ہے کہ جو آنکھوں والے ہیں وہ اس کے علم میں سے اپنی نگاہ گذاریں۔"

یہ ظاہر ہے کہ کارلائل عین ذات اور مظاہر کے امتیاز کا اطلاق کانٹ کی طرح نہیں بلکہ رومینٹک فلسفے کی طرح کرتا ہے۔ کانٹ کا خیال تھا کہ علم کا کام یہ ہے کہ مظاہر کے باہمی روابط یعنی ان کے قوانین کو دریافت کرے اور اس کوشش کی رسائی عین شئے تک نہیں ہو سکتی۔ رومانیت اس علمی کوشش کو کہ مظاہر کے سلسلے کی کڑیاں مرتب کی جائیں اور ان سے معین قوانین اخذ کیے جائیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے کیونکہ یہ ایک لامتناہی کام ہے جو ہمیں روحِ اشیا کے قریب نہیں لاتا۔ Sartor Resartus کے مثیل و استان کارلائل بھی اپنی جوانی میں اس منزل سے گذر چکا تھا جب کہ کائنات اس کو ایک مردہ مشین معلوم ہوتی تھی۔ ہیوم اور گبن وغیرہ کے مطالعہ سے وہ اپنا بچپن کا ایمان کھو چکا تھا۔ کچھ عرصے تک وہ بالکل ریاضیات میں منہمک رہا تھا اور اس کا پہلا علمی کارنامہ لیثر ندرے کی جیومیٹری کا ترجمہ تھا لیکن ماوام واسٹال

کی وجہ سے اس کی توجہ المانی ادبیات کی طرف منعطف ہوئی اور گوئٹے کا عالم کبیر اس پر منکشف ہوا۔ ۱۸۲۴ء میں اس نے گوئٹے کو لکھا "چار سال ہوئے جب میں نے اپنے وطن اسکاچستان کے پہاڑوں میں آپ کا فوسٹ پڑھا تو مجھے خیال ہوا کہ کسی نہ کسی روز میں ضرور آپ سے شرفِ ملاقات حاصل کرونگا اور اپنے دل کے اضطراب و آلام کو آپ کے سامنے نکال کر رکھ دوں گا جیسے کوئی بچہ اپنے باپ کے سامنے اپنے مصائب پیش کرے کیونکہ دل کے اسرارِ نہانی سے آپ خوب واقف معلوم ہوتے ہیں اور ان کو نہایت خوبصورتی سے بیان کرنے پر قادر ہیں"۔

فوسٹ کی طرح کارلائل بھی سائنس سے بیزار تھا۔ جب لامتناہی وجود باقی رہے تو چند بالشت اور دیکھ لینے سے کیا فائدہ۔ یا جیسا کہ ڈارون سے ایک مرتبہ دورانِ گفتگو میں اس نے کہا اس بات کی تحقیق کس قدر لاحاصل معلوم ہوتی ہے کہ کہسار میں ایک تودۂ برف جلدی سرکتا ہے کہ آہستہ یا یہ کہ وہ سرکتا بھی ہے یا نہیں۔ پورے رومانیتی ہونے کی حیثیت سے اس نے گوئٹے کے نظریۂ مناظر و مرایا کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ ماہرینِ طبیعیات کو اس پر نقد و جرح کا کوئی حق حاصل نہیں۔ نظریہ فطرت کی نسبت اس کے اشارات سے ہمیں شیلنگ کا نظریۂ فطرت یاد آجاتا ہے خصوصاً مدرسی تعلیم کے طریق پر اس کا گیارھواں خطبۂ جہاں پر اور باتوں کے علاوہ یہ کہا گیا ہے کہ تصورات بطورِ علامات اشیا میں صورت پذیر ہوتے ہیں اور تجربیت حقیقت پر اس کے اصلی معنی سے الگ کرکے غور کرتی ہے کیونکہ علامات کی فطرت ہے کہ وہ الگ بھی اپنی زندگی رکھتے ہیں۔ فطری سائنس علامات کو حقیقتِ مطلقہ سمجھ لیتی ہے۔

لیکن خارجی فطرت کارلائل کے لئے جاذبِ توجہ نہیں۔ انسان کو وہ ہستی کا اعلےٰ ترین انکشاف اور مظہر خیال کرتا ہے۔ انسان کے جوہر کی کوئی جامع تحلیل نہیں ہو سکتی۔ لوگ اور اس کے پیروؤں نے تحلیل اور میکانیت سے روح کو غائب کر دیا۔ تمام انسانی کردار کو میکانکی بنانے کی کوشش کی گئی

ہے لذت و الم کی کشمکش سے اس کی توجیہ کی جاتی ہے اصول افادیت کو قاعدہ بنایا جاتا ہے اور ہر اصلی طبع زاد اور آزادانہ عمل کو خارج کیا جاتا ہے۔ کارلائل نے بنتھم اور افادیت کا سخت مضحکہ اڑایا۔ اس کے نزدیک اصول افادیت کی اہمیت محض سلبی اور تخریبی ہونے میں ہے یہ اصول نظام کہنہ کی تنقید میں مفید ہو سکتا ہے لیکن کوئی نیا نظام پیدا نہیں کر سکتا۔ اس ذاتی اخلاق کی جگہ جو روح کی باطنی سعی تکمیل سے پیدا ہوتا ہے اغراض کی سرد میکانیت کو رکھ دیا گیا ہے۔ کارلائل نے ایک طرف "علت و معلول کے فلسفے" پر حملہ کیا اور دوسری طرف "نفع و نقصان کی اخلاقیات" کی بڑی شدید مخالفت کی اور کہا کہ بنتھم کا نظریہ اس سوال کا حل ہے کہ "بدمعاشوں کی دنیا میں کس طرح ان کے اتحادِ عمل سے دیانتداری پیدا کی جائے"۔

کارلائل نے تحلیلی نفسیات اور افادیت پر جو اعتراضات کئے ہیں ان میں سے ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ ان میں شعوری تفکر پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے انسانی زندگی کی تمام عظیم الشان باتیں روح کی ساکت گہرائیوں سے ابھرتی اور نشوونما پاتی ہیں۔ بڑا آدمی وہی ہو سکتا ہے جو خاموش رہ سکے اور جب کسی کام کی عظمت کو شعوری طور پر مدنظر رکھ کر اسے کیا جائے تو وہ اکثر معمولی نکلتا ہے۔ شاعروں کا رات کی تعریف میں ترانہ نوازی کرنا بالکل بجا ہے۔ پورا واضح شعور ہر شئے کو ادنیٰ اور میکانکی بنا دیتا ہے۔ انسان کے لئے اعلےٰ ترین صداقت ایک اشارے ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے رمز گویا بیک وقت ہوتا ہے اور خاموشی بھی اس میں اظہار بھی ہوتا ہے اور اخفا بھی۔

تجربی فلسفے اور فطری سائنس کی طرح کارلائل دینیاتی معتقدات کو بھی پسند نہیں کرتا۔ انسانوں کو صداقت صرف علاماتی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے لیکن کپڑوں کی طرح علامات بھی پرانے ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے علامات کی ضرورت پیش آتی ہے فلسفے کو جو رسم و

عادت کے خلاف ایک پیکار ہے۔ خاص طور پر ایسے مذہبی خیالات کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے جو عادت سے میکانکی ہو گئے ہیں۔ کارلائل اپنے نقطۂ نظر کو فطری فوق الفطرتیت کہتا ہے الٰہی قوتیں ہمارے باطن میں اور ہمارے خارج میں عمل کرتی ہیں لیکن ان کا عمل ہمارے اندر فطری طور پر ہوتا ہے جس طرح خارجی فطرت میں ملبوسِ الٰہی کے تار و پود اور نقش و نگار کی تجدید ہوتی رہتی ہے اسی طرح حسِ باطن میں روحانی زندگی کی نئی شکلیں بنتی رہتی ہیں۔ ہر شخص کو اپنی علامت اور اپنا مذہب خود تلاش کرنا چاہیئے اور اپنے کام کو زمانے کی سرمدی رَو میں ڈال دینا چاہیئے۔ کارلائل کہتا ہے "مذہب سے میری مراد وہ کلیسائی دین نہیں جس کا ایک شخص اقرار کرتا ہے یا وہ عقائد نہیں جن پر وہ دستخط کرتا ہے۔ مذہب سے میری مراد وہ شئے ہے جس پر ایک شخص عملاً اعتقاد رکھتا ہے خواہ وہ واضح طور پر اس کا اقرار اپنے سامنے بھی نہ کرے۔ اس پراسرار کائنات کے ساتھ اس کا دل جو رشتہ محسوس کرتا ہے وہی اس کا اصلی مذہب ہے۔ خدا کی ذات کی نسبت مزید غور و فکر بے کار ہے۔ جو کام ہمارے احاطۂ قدرت میں ہے وہی ہمارے لئے کافی ہے۔"
مذہب کی نسبت کارلائل کا وہی خیال ہے جو گوئٹے کا تھا یا اپنی آخری تصانیف میں نشٹے کا۔ اس نے کھلے طور پر موخرالذکر کا حوالہ بھی دیا ہے۔ تمام المانی فلاسفہ میں سے کارلائل نشٹے سے نہایت درجہ متاثر تھا۔ مادی اور روحانی دونوں عالموں میں تصورِ خدا ہر شئے میں داخل ہے۔ ہر ذی روح اسی آفتاب کی ایک کرن ہے۔ وہ اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ وہ توحید کا قائل ہے یا ہمہ اوست کا۔ ایک خط میں Sartor Resartus پر تنقید کرتے ہوئے اسٹرلنگ دیگر اعتراضات کے علاوہ ایک یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس کتاب میں جس خدا کا ذکر ہے وہ شخصی خدا نہیں۔ کارلائل اس کے جواب میں کہتا ہے کہ یہ ایک مجرد سوال ہے جس پر نہ میں بحث کر سکتا ہوں نہ کرنا چاہتا ہوں۔ (حیاتِ اسٹرلنگ حصہ دوم۔ باب دوم)۔
وہ کولرج اور ہیگل کی طرح قیمتوں کی بنا پر اپنے اعتقاد کو مذہبی

معتقدات اور رسومات کی علامتی توجیہ سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ لیکن گذشتہ زمانے کے ایمان کے ساتھ جو تعظیم و تکریم اور حیرت و جانفشانی وابستہ تھی وہ مستقبل کی زندگی میں بھی اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ علمی انتقاد اور وینیاتی عقائد دونوں سے اس کی مخالفت اسی وجہ سے تھی۔ بقائے تہذیب کی بنیاد کو وہ علمی تحلیل یا مذہبی روایت سے عمیق تر مقام یعنی مرکزِ شخصیت میں تلاش کرتا ہے۔ سرمدی الٰہی قوت اپنی قبا کا تار و پود جو ہر ذات کے اندر سے بنتی ہے لیکن اس اختلال کے بعد جو واقع ہو چکا ہے کیا ان باطنی قوتوں کا پھر احیا ہو سکتا ہے۔ کارلائل کو ان اندرونی قوتوں یا قیمتوں کی بقا پر ایمان بھی تھا اور اپنے زمانے کی حالت نہایت یاس انگیز بھی معلوم ہوتی تھی وہ اسی امید و بیم کی کشمکش میں مبتلا رہا۔ وہ اپنے زمانے کی ظلمت کو زیادہ زیادہ محسوس کرنے لگا۔ جوانی میں وہ بنی نوع انسان کی رفاہِ عام کی کوششوں پر حرز بز ہوتا تھا اور بڑھاپے میں انگلستان کی سیاسی اور مادی ترقی کے لئے گلیڈسٹون کی سرگرمی کو برا جانتا تھا۔ ایک روز دورانِ گفتگو میں اس نے کہا "یہ ملک بڑی سرعت سے جہنم کی طرف جا رہا ہے میرا خیال ہے کہ پچاس برس میں اس کا تہس نہس ہو جائیگا۔" (مارچ ۱۸۶[illegible]ء کیرولین فوکس کے روزنامچے) وہ تمام عمر نوحہ گری کرتا رہا اور اس ظلمت میں اس کو امید کی کوئی کرن نظر نہ آئی۔

کارلائل نے جو اپنے زمانے کو اس قدر تاریک محسوس کیا تو اس کی وجہ اس کی افسردہ دلی اور حساسی ہی نہیں تھی۔ اس کا زمانہ ارتیاب و اضطراب کا زمانہ تھا اور روحانی زندگی میں متخاصم قوتوں کی بے حد کشاکش تھی قدیم اور جدید قوانین و اصول کے مابین ہر وقت موازنہ کرنا پڑتا تھا اور حق و ناحق کی تفریق مشکل ہو گئی تھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ روسو لیسنگ اور کانٹ اور ان کے بعد کئی مفکرین اسی مسئلے سے دوچار رہے لیکن اس اسکاچ کسان کے فرزند نے جس نے پربیٹیرین فرقے میں نشو و نما پائی تھی اور جس کی طبیعت اپنے زمانے کی تمام روحانی قوتوں کا میدان بنی ہوئی تھی اس

نیش کو پوری طرح محسوس کیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو نوع انسان کے ساتھ ساتھ چلا جائیگا جب تک کہ وہ منزل مقصود پر نہ پہنچ جائے جو خود ایک مشکوک امر ہے۔ کارلائل کو اپنے گرد اس لئے اس قدر ظلمت نظر آتی تھی کہ اس نے اس مسئلے کے ساتھ نہایت بلند توقعات وابستہ کر رکھی تھیں۔ اس کو اپنی باطنی روشنی اور تصوریت کی وجہ سے گرد و پیش کی ظلمت بہت گہری معلوم ہوتی تھی۔ اس نے کسی جگہ پر یہ کہا ہے کہ ہر نوجوان اور سرگرم شخص کو جو اس دنیا میں بلند مقاصد لے کر آتا ہے یہ دنیا لازماً بری معلوم ہونی چاہیئے اس کے بغیر اس کی قوت اور شجاعت کیسے بر سر کار آ سکتی ہیں۔ اگر دنیا ہر طرح اچھی ہو تو ایسے شخص کی زندگی بیکار ہو گی۔ انسانی قوت اور کمال نظر کی وجہ سے دنیا بری معلوم ہوتی ہے۔ نقص و بدی خود ہمارا سایہ ہے جو ہم سے باہر باہر ہی نہیں رہتا بلکہ ہمارے دلوں تک پہنچ جاتا ہے۔ انسان کا الم اس کی اپنی عظمت اور اس باطنی لامحدودیت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے اس کو ہر محدود صورت میں تنگی محسوس ہوتی ہے (Sartor Resartus II, 9 Life of Sterling I)

لیکن کارلائل کی کٹر رومانیت بھی اس تاریک بینی کی ایک علت تھی۔ رومانیت بھی اس میں ایک مبالغے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس کو اس ان تھک دیانتدارانہ محنت میں جو اینٹ پر اینٹ رکھکر سر بفلک تعمیر کھڑی کرتی ہے اور اونے سے اعلےٰ کی طرف لے جاتی ہے کوئی سعیٔ کمال نظر نہیں آتی تھی۔ سائنس کی نظری اور عملی کوششوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتا تھا جس شخص نے سکوت اور خاموش تیاری کی شان میں ایسے بلند الفاظ استعمال کئے اگر وہ یہ سبق پتھروں سے حاصل کرتا تو اس کو نظر آ جاتا کہ ناچیز سنگ و خشت سے کیسی پرشاندار عمارت بن جاتی ہے جس میں مستحکم اور گلدستہ ستون کا یہی ایمان تھا یہی ایمان سائنس کی تفصیلی تحقیقات کی اساس ہے۔ کارلائل کی نسبت چارلس ڈارون کا یہ کہنا صحیح تھا کہ وہ ایک تنگ دل شخص ہے۔ اس کی تصوریت بے ہمت اور رندانہ تھی جس کے اندر علمی اور عملی کام کی اہمیت کی کچھ سمجھ نہیں تھی۔ شخصی زندگی پر اس کا ایمان ایسا قوی نہیں تھا کہ وہ یہ یقین

کرسکتا کہ تنقید و تحلیل کے باوجود اس کا مستقل وجود قائم رہ سکتا ہے۔ اصل ہستی کے زرِ خالص کو کوئی آگ سوخت نہیں کر سکتی۔ کارلائل کا یہ خیال صحیح تھا کہ کوئی شخص محض تنقید پر زندہ نہیں رہ سکتا لیکن اس نے یہ نہیں دیکھا کہ تنقید کے پس پشت نصب العینی قوتیں ہو سکتی ہیں۔ اس مقام پر یہ رومانیتی ایک کم علم فلسفی کی طرح معلوم ہوتا ہے۔

مستقبل کی روحانی اور اجتماعی زندگی کے لئے کارلائل اس چیز سے مدد کی توقع رکھتا ہے جو اس کے نزدیک ماضی میں بھی انسانی تعلیم و تربیت کی اساس تھی یعنی پرستشِ ابطال یا سورما پوجا۔ وہ لامتناہی قوت جو تمام اشیاء میں عمل کرتی اور صورت پذیر ہوتی ہے انسانوں میں اس کا ظہور اعلےٰ تر ہوتا ہے اور اس نوع کے گرامی افراد اس کا اعلےٰ ترین مظہر ہوتے ہیں۔ ارواحِ منتخب کی اہمیت اور ان کے ظہور کی نسبت کارلائل کا اعتقاد بھی فشٹے کی طرح اس اعتقاد کے ساتھ قریبی تعلق رکھتا ہے کہ خدا تمام محدود ہستیوں میں عمل کرتا ہے۔ کارلائل کی مراد ابطال سے ایسے اشخاص ہیں جو دوسروں کی رہنمائی کرتے ہیں اور جن کو دوسرے اسوۂ حسنہ سمجھتے ہیں۔ عام لوگ جن اصول پر عمل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ انہیں عظیم الشان انسانوں کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ عالم انسانی میں جتنے بڑے کام ہیں وہ سب بڑے انسانوں کے دلوں میں پیدا ہوئے۔ غیر مرئی قوتیں ان کے قلوب پر عمل کرتی ہیں اور جب وہ لوگ خاموشی سے ان قوتوں کو قبول کر چکتے ہیں تو وہ ظاہری عالم میں ظہور پذیر ہوتی ہیں اکابر رجال کی تاریخ تاریخ عالم کی روح ہے۔ بڑا انسان کبھی نبی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کبھی شاعر یا سیاست دان وغیرہ کی صورت میں۔ خواہ وہ کسی لباس میں آئے زندگی کی قوتیں اس کی ذات میں متمرکز ہوتی ہیں اور ان میں ظاہریت انتشار اور محدودیت نہیں ہوتی۔ ایسے انسانوں کے روبرو لوگوں کے دلوں میں احترام پیدا ہوتا ہے اور روح کے اندر الٰہی چنگاری چمک اٹھتی ہے (اس امر میں بھی کارلائل کا خیال فشٹے سے بہت

مماثل ہے بخصوصاً خطاب بہ قومِ المانی میں)۔ زمانے کے پوشیدہ افکار اور ہستی کے اسرارِ پنہاں اس پر منکشف ہوتے ہیں وہ اپنے قول اور فعل سے ان کا اعلان کر کے نوع انسان کی ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ ایسے روشن ضمیر روحانی سرداروں کی ضرورت سب سے زیادہ اس زمانے کو ہے۔ تمام تاریخ عالم کے دوران میں اعلےٰ اور ادنےٰ انسانوں کے درمیان جو خلیج پائی جاتی ہے وہ ہمارے زمانے میں اور وسیع ہوتی جاتی ہے۔ کارلائل اس کو سارٹس ریسارٹس میں بیان کر چکا تھا بیشتر اس کے کہ اس کی بیّن طور پر عمرانی تصانیف شائع ہوں جن میں وہ عوام الناس کی جسمانی اور روحانی بھوک پر اظہارِ تاسف کرتا ہے۔ وہ اس کے لیے دو علاج پیش کرتا ہے ایک قومی تعلیم اور دوسرے وطن سے نکل کر کسی دوسرے ملک میں وطن اختیار کرنا لیکن اس کو اپنے گرد و پیش نئے پیغمبر اس قسم کے نئے طریقے جاری کرنے والے نظر نہیں آتے مسئلہ جماعت پر گہری نظر ڈالنا اور عملی طور پر اس کا حل تلاش کرنا اس کا مقصد نہیں تھا وہ علم معیشت اور علم سیاست اور رفاہ عام میں کوشاں اشخاص کو نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا اور اعلےٰ انسانوں کے نمونے تاریخ میں سے ڈھونڈتا تھا جن کی مثال سے شاید یہ سست عناصر قوم بیدار اور متحد ہو جائے۔ زیادہ تر کارلائل کی تاریخی تصنیفوں سے بہت سے وسیع حلقے متاثر ہوئے انھیں تصانیف کے ذریعے سے موجودہ زمانے میں بھی اس سے متاثر ہونے والوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک وہ خود بھی انھیں ابطال میں سے تھا جن کے نمونے اس نے پیش کیے اور اپنے زمانے کے افکار اور حوائج کو محسوس کرنے اور بیان کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ بحیثیتِ مورخ اس کے نقص و کمال کو بیان کرنا ہمارا کام نہیں یہ فیصلہ کسی دوسری عدالت میں ہو سکتا ہے لیکن عظیم شخصیتوں کے طبع زاد اور ناقابل توجیہ عنصر پر زور دینے میں اس کی رومانیت کا غلبہ نظر آتا ہے۔ وہ اس کی توجیہ کی کچھ کوشش نہیں کرتا کہ ان بڑے انسانوں کا نوع انسان سے کیا تعلق ہے

حالانکہ بڑے انسانوں میں یہ مسئلہ خاص طور پر نمایاں ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے لئے کچھ کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے روحانی حواس و حوائج عام انسانوں سے بلند تر ہوتے ہیں کارلائل کی مردِ کبیر کی توجیہ محض متصوفانہ ہے وہ اس کو اس لاانتہاہی قوت کی تجسیم خیال کرتا ہے جو تمام اشیاء میں عمل کرتی ہے اس سے بھی فلسفہ علت و معلول اور تحلیل سے اس کی رومانیتی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔

تاہم کارلائل اس خیال کی حد تک نہیں جاتا جو بعد میں پیدا ہوا جس کی رو سے رِجالِ کبیر غایتِ تاریخ ہیں۔ وہ ان کو عللِ عظیمہ یعنی خدام خاص تصور کرتا ہے۔ وہ شجاعت کے مذہب کی تلقین کرتا ہے لیکن شجاع لوگوں کا یہ کام نہیں کہ وہ اپنی پرستش کرائیں یا ابلہوں کے گروہ پر حکمرانی کریں " ہاں میرے دوستو اگر تم چاہو تو اسے پرستشِ ابطال کہو لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے ہم خود اپنے نفوس میں عظمت پیدا کریں۔ رستمانِ یزدانی کی ضرورت ہے۔ پست تخمینوں اور جی حضوروں کی دنیا درکار نہیں جن پر کوئی شجاع انسان حکومت نہیں کرسکتا۔ ایسا ہی عالم ہمارا نصب العین ہے"

انتقادی فلسفہ

۱۸۲۹ء کا سال اس لحاظ سے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں جیمز مل کی کتاب (Analysis) (تحلیل) اور ولیم ہیملٹن کی کتاب 'فلسفۂ اطلاق' (The Philosophy of the Unconditioned) شائع ہوئی۔ مل کی کتاب میں انگریزی تجربی فلسفے کو بڑے قوت کے ساتھ پیش کیا گیا۔ ہیملٹن ۱۷۸۸ء میں گلاسگو میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کچھ وہیں پر اور کچھ آکسفورڈ میں ہوئی۔ جس وقت اس کی عہد آفرین تصنیف شائع ہوئی وہ جامعۂ اڈنبرا میں تاریخ کا پروفیسر تھا اس سے پہلے وہ کئی سال وکالت میں صرف کر چکا تھا۔ فلسفے میں اسکوچ اسکول کا نظریہ اس کا نقطۂ آغاز تھا۔ یہ اسکول جس کا بانی ریڈ تھا ہیوم کے سلبی اور ارتیابی نتائج کے خلاف ایک ردِ عمل تھا ریڈ اور اس کے پیرو زیادہ یقینی نفسیاتی مشاہدات سے اس کی تردید کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اپنے جوش میں غلط راستے پر پڑ گئے اور انھوں نے ذہن کے اندر بہت سی جبلتوں اور اصلی ملکات کو فرض کر لیا۔ انھوں نے بھی بہت سے ایسے نتائج کو رد کر دیا جو تحلیل اور تنقید سے حاصل ہوئے تھے اور ان کی بجائے عقل سلیم سے مرافعہ کیا جس پر غصہ کھا کر کانٹ کو یہ کہنا پڑا کہ عقل سلیم کا اظہار اس کے استعمال سے ہوتا ہے نہ کہ اس سے مرافعہ کرنے سے اور ہیوم میں بھی ایسی ہی عقل سلیم ہو سکتی تھی جیسی کہ ریڈ میں تھی۔ یہاں پر کانٹ نے ہیوم کی حمایت کی جس کا بہت سی باتوں میں وہ رہین منت تھا۔

لیکن اپنے طریقے سے کانٹ نے بھی ہیوم کی تردید کی کوشش کی اس لیے
کانٹ کو بھی ریڈ اور اس کے پیروؤں کی طرح اس کے مخالفین ہی میں شمار کرنا
چاہیئے ۔ ولیم ہیملٹن نے ریڈ اور کانٹ کی تعلیم کو متحد کرنے کی کوشش کی مذکورہ
صدر کتاب اور اس کے بعد بہت سی اور تصانیف میں اور اس کے علاوہ اڈنبرا
ریویو میں شائع کردہ مضامین میں جن میں فلسفۂ ادراک (Philosophy of Perception)
خاص طور پر قابل ذکر ہے، ہیملٹن نے اپنے مخصوص خیالات کو ظاہر کیا ۔
یہ چیزیں فلسفۂ علم اور فلسفۂ مذہب دونوں حیثیتوں سے خاص طور پر قابل لحاظ
ہیں۔ اس کا مجموعۂ مضامین بعد میں "مباحث فلسفہ" کے زیر عنوان شائع ہوا۔
۱۸۳۶ء میں وہ جامعۂ اڈنبرا میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا اور یہیں یہ وہ کثیر
سامعین کے سامنے آخر عمر تک لیکچر دیتا رہا (۱۸۵۶) اسکاچستان کے
فلسفیانہ ارتقا میں ان خطبات کا ایک اہم حصہ ہے ۔ یہ خطبات بعد میں
(Lectures on Metaphysics) کی دو جلدوں اور (Lectures on Logic)
کی دو جلدوں میں شائع ہوئے ہیملٹن ایک نکتہ رس مفکر اور سرگرم طالب
صداقت تھا اور اپنی اسکاچی فطرت کے باوجود لیسنگ سے روحانی مماثلت رکھتا
تھا اور تاریخ فلسفہ میں اس کو بہت تبحر حاصل تھا ۔

اپنی کتاب "فلسفۂ اطلاق" میں جو شیلنگ اور کوزن کے فلسفے اور کسی حد تک
کانٹ کے فلسفے پر تنقید ہے ہیملٹن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صرف
متعین اور محدود شئے معروض علم بن سکتی ہے اور ہستئ مطلق کا فلسفہ کبھی کامیاب
نہیں ہو سکتا لیکن وہ فقط سلبی تنقید پر اکتفا نہیں کرتا ۔ وہ ایک مکمل نظریۂ علم
کا خاکا پیش کرتا ہے جس کے بعض نکات پر بعد کی تصانیف میں بھی اس نے
کہیں کہیں بحث کی ہے اس کا خاص دعویٰ یہ ہے کہ "سوچنا متعین کرنا ہے"
اس کی مراد یہ ہے کہ جس شئے کو ہم سوچتے یا سمجھتے ہیں اس کی تحدید یا اس کا تعین
ہم دوسری اشیاء کی اضافت سے کرتے ہیں ۔ کسی مطلق کلیت کا ہم تصور نہیں
کر سکتے ہمارے لیے ہر کلیت کسی وسیع تر کلیت کا جزو ہوتی ہے ۔ اسی طرح
ہم جزو مطلق کا تصور بھی نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے ذہن کے لیے ہر جز قابل تقسیم

ہوتا ہے اور اس لحاظ سے خود ایک کل ہوتا ہے ہم ایک لامتناہی کُل کا بھی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے تمام اجزا پر نظر ڈالنے کے لئے لامتناہی زمانہ چاہئے نہ مطلقاً محدود علم کا معروض بن سکتا ہے نہ مطلقاً لامحدود۔ ہمارے علم کا تعلق فقط متعین محدود سے ہو سکتا ہے ایسا فلسفۂ اطلاق جو ایسی ہستئی محدود کا علمی تصور قائم کرنا چاہتا ہے جو مطلق کلیت بھی ہے اور مطلق لامحدودیت بھی ہمارے علم کی ماہیت کے خلاف ہے اس کتاب کے بعد کے ایک ملحق جزو میں ہیملٹن یہ استدلال کرتا ہے کہ چونکہ ہر تصدیق دو ارکان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اس لئے فکر لازماً اضافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں تمام علم کا مدار نفس اور معروض کی اضافت پر ہے ہم اس تخالف سے ماورے نہیں جا سکتے جب تک کہ ہم شیلنگ کی پیروی کرنے پر تیار نہ ہوں اور علم کو چھوڑ کر تصوف کے اندر وحدت مطلقہ میں محو نہ ہو جائیں۔

ہمارے علم کے اندر ایک دوسری اہم نسبت پائی جاتی ہے اور وہ شئے اور صفت کی نسبت ہے شئے اور صفت کا علم یقیناً ان کی باہمی اضافت سے ہوتا ہے اشیاء کا تعین ہم زمان و مکان کے لحاظ سے کرتے ہیں یا ان کے درجۂ صفات کے لحاظ سے لیکن یہ تمام تعینات اضافی ہیں کیونکہ زمانی مکانی اور کیفیتی تعینات ایک دوسرے کی اضافت سے متعین ہوتے ہیں۔ ہیملٹن قانون تعلیل کو بھی ایک زیادہ اساسی قانون کے ماتحت خیال کرتا ہے جس کو علمیاتی اضافت کا قانون یا قانون اضافیت کہ سکتے ہیں وہ کہتا ہے کہ یہ ہمارے علم کی ایک کمزوری ہے کہ ہم اشیاء کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم ان کی علتوں کو دریافت کریں۔ آغاز بے سبب ہمارے خیال میں نہیں آسکتا کسی منظہر کا آغاز محض ایک ظاہری آغاز ہوتا ہے۔ آغاز مطلق کی طرح انجام مطلق کا تصور بھی ہم قائم نہیں کر سکتے کسی منظہر کا معدوم ہو جانا بھی محض ظاہری ہوتا ہے۔ کسی منظہر کے اسباب و شرائط کو تلاش کرنے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس کو دوسرے مظاہر کے ساتھ متحد کیا جائے اور اس کو کسی اضافت کا ایک رکن خیال کیا جائے کیونکہ ہستئی بے مضاف ہمارے ذہن میں نہیں آسکتی۔

ہمارے علم میں ہر ہستی اضافی ہو کر ظاہر ہوتی ہے اور اس کا کسی ہستی ماقبل سے ربط ہوتا ہے۔ جہاں ہستی موجود پر کوئی ایسا حقیقی اضافہ معلوم ہوتا ہے جو محض شئے کی حیثیت نہیں ہے، اور جہاں کسی چیز کا ایسا حقیقی فقدان معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسری صورت میں بھی ظاہر نہیں ہوئی وہاں پر ہمارے فہم کے لیے ایک لاینحل معما پایا جاتا ہے۔ علت اور معلول مطلقاً مرادف ہوتے ہیں اور ایک سے دوسرے کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ تصور تعلیل کوئی الگ اور آزادانہ تصور نہیں جیسا کہ ریڈ اور کانٹ کا خیال تھا۔ وہ ہمارے شعور کے عام طرز عمل کی ایک مخصوص مثال ہے اور ہمارے علم کے اس اساسی قانون کی ایک مخصوص صورت ہے کہ محدود اور مشروط ہونا علم کی ماہیت ہے۔

اضافیت کے اس علمیاتی قانون سے ہیملٹن نے ہمارے علم کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ ریڈ کے نظریۂ عقل سلیم اور کانٹ کی مدرسینی فہرست مقولات کی بجائے ہیملٹن وقوفی شعور کی اساسی صورتوں کی تحلیل کرتا ہے اور ایک ایسی خصوصیت کا پتہ دیتا ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ اس کے نزدیک نفسیات فلسفے کی بنیاد ہے۔ فلسفی کے لئے شعور کا علم ایسا ہی ہے جیسے کہ دینیاتی کے لئے توریت اور انجیل کا علم۔ شعور کی اصلی شہادات کو صحیح سمجھنا چاہیے کیونکہ وہ ہمارے تمام علم کی بنیاد ہے۔ اس مسئلے کی نسبت ہیملٹن کا بیان بعض اوقات ریڈ کے انداز کا ہوتا ہے۔ "ہماری فطرت کی اصل جھوٹ نہیں ہو سکتی" اسی لئے شعور اور اس کے معروض کے تخالف کو جس کا بلا واسطہ شعور شاہد ہے، لازماً صحیح سمجھنا پڑتا ہے۔ ہیملٹن نے شعور سے الگ وجودِ کائنات کے مسئلے کا یہی حل پیش کیا ہے۔ اس نے اس مسئلے کو پوری طرح ابھرنے ہی نہیں دیا اس کے نزدیک فطری موجودیت حق بجانب ہے۔

ہم یہاں نفسیات اور منطق کے ان جزئی مسائل کو بیان نہیں کر سکتے جن پر ہیملٹن نے بڑی نکتہ رسی سے بحث کی ہے۔ لیکن ہمیں مختصراً ان نتائج پر غور کر لینا چاہیے جن کو وہ علم کے محدود ہونے سے اخذ کرتا ہے۔ اس کے

نزدیک فلسفے کی قیمت کا مدار حقیقت مطلقہ کے انکشاف پر نہیں۔ اس کا کام مکمل نتائج اخذ کرنا نہیں بلکہ ذہنی فعلیت کے لئے مسلسل محرکات کا پیدا کرنا ہے۔ تفکر ذہن کے لئے ایک مشق ہے۔ لیسنگ کا خیال صحیح ہے کہ طلب صداقت حصول صداقت سے افضل ہے۔ بیدار غلطی خفتہ صداقت سے بہتر ہے اسباب علم کی بصیرت کی بنا پر اگر فلسفہ اسی نتیجے پر پہنچے کہ ہمیں حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا اور اس سے یہی معلوم ہو کہ حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی تو اس کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ (کوزان کی پیروی میں ہیملٹن بھی اسے علم جہالت کہتا ہے) کیونکہ اس تک پہنچنے میں ہماری اعلیٰ ترین عقلی قوتیں ورزش سے ترقی کر جاتی ہیں۔

ہستی کی ماہیت مطلقہ کی نسبت یہ عدم تیقن اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ایک محتمل الضدین پر آ ٹھیرتا ہے جس کے دونوں قضیے ناقابل فہم ہیں اگر ہم ہستی غیر متعین کو جاننا چاہیں تو وہ ہمارے سامنے ایک غیر متعین محدود یعنی ایک کلیت مطلقہ کی صورت میں آئیگی یا ایک لا غیر متعین لا محدود کی شکل یعنی زمان و مکان اور صنعت میں لا محدود ہستی کی صورت میں۔ لیکن ہمارے لئے نہ پہلی صورت قابل فہم ہے نہ دوسری، کیونکہ دونوں صورتیں قانون اضافیت کے منافی ہیں ہیملٹن کی یہ رائے نہیں کہ ہم اسی محتمل الضدین میں رہ جائیں۔ قانون ارتفاع نقیضین کے مطابق دو متناقض امکانات میں سے ایک ضرور صحیح ہوگا۔ یہاں پر فقط ایمان کی گنجائش ہی نہیں بلکہ اسکی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ ہمارا علم ہستی کا معیار نہیں ہو سکتا اور ہمیں دو متناقض پہلوؤں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑیگا۔ جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا ہستی غیر متعین کا تصور کوئی ایجابی تصور نہیں جو ہمارے علم سے حاصل ہو سکے۔ اس کے برعکس وہ ہمارے تمام علم کی نفی ہے۔ کولرج نے کانٹ کے اس خیال کو صحیح تسلیم کر لیا لیکن ہیملٹن نے اس امر میں اس سے اختلاف کیا۔ اس کے نزدیک ایمان کا امکان اور اس کی ضرورت دونوں ثابت ہیں کیونکہ ہستی مطلق کی نسبت دو ناقابل فہم متبادل قضایا ہیں اور منطقی ضرورت ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کیا جائے۔

ہیملٹن کی رائے میں یہ انتخاب عملی اخلاقی محرکات سے متعین ہوتا ہے۔ ہم کو ایک ہستی مطلق کی حاجت ہے جو ہماری روحوں کی حفاظت کرے اور ان کے بقا کی کفیل ہو۔ ہم اس ہستی کا تصور اپنی مماثلت سے قائم کرتے ہیں۔ کانٹ نے جو روحیتی نفسیات پر تنقید کی ہے ہیملٹن اس سے متفق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ شعور ہمارے تمام باطنی مظاہر کے لئے لازمی شرط ہے لیکن وہ خود ایک مظہر ہے۔ اس کے پس پشت وہ ذات ہوگی جس کی یہ صفت ہے اور یہ ذات اس ذات سے مختلف ہوگی جو مادّی مظاہر کی تہ میں ہے۔ ہمارے نفس اور بدن میں جو رشتہ ہے اس کی مماثلت سے ہم یہ قیاس کرتے ہیں کہ ہستی مطلق اور عالم اضافات میں بھی وہی رشتہ ہوگا۔ اس تمثیل کے ذریعہ سے ہیملٹن فلسفے سے دینیات کی طرف عبور کرتا ہے جہاں فلسفہ ختم ہوتا ہے وہاں دینیات شروع ہوتی ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ دینیات میں کوئی ایسی مشکل پیش نہیں آتی جو فلسفے میں پیش نہ آچکی ہو۔ اس کا ثبوت خود اس کے اپنے نظریہ سے ملتا ہے اس ہستی مطلق کا ثبوت جو ایمان کا معروض ہے تمثیل سے ملتا ہے۔ اس کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ کائنات سے اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری روح سے ہمارے جسم کی نسبت، لیکن ایسی حالت میں وہ ہستی متعین اور اضافی رہتی ہے۔ ہیملٹن نے کہیں یہ نہیں بتایا کہ ایمان کی جانب آنے سے وہ علمیاتی مشکلات کس طرح حل ہو جاتی ہیں جن کو اس نے خود اس زور سے پیش کیا ہے۔ وہ اس امر میں فشٹے کا ہم خیال ہے کہ جو خدا فہم میں آسکے وہ ایک محدود ہستی ہوگا۔ مگر ایک خدا جو کائنات سے نسبت رکھتا ہے اگر وہ ناقابل فہم بھی ہو تو بھی وہ متعین ہستی ہوگا ایسی حالت میں بھی اس کو غیر متعین اور مطلق کہنا ایک تناقض ہوگا۔ ایمان و عقائد کے موضوع کی نسبت ہیملٹن کا بھی وہی خیال ہے جو لائبنز اور اس کے بعد کئی ایک مفکرین کا خیال تھا کہ کائنات کا ہر مذہبی تصور شعوری یا غیر شعوری طور پر تمثیل پر مبنی ہوتا ہے۔ ہیملٹن اپنے نفسیاتی نقطۂ نظر میں، اور شرائط و حدودِ علم کی انتقادی تحلیل میں، جس میں وہ جہاں کانٹ کی اصلاح نہیں کرتا اس کی پیروی کرتا ہے اور تمثیل پر مبنی فلسفۂ مذہب میں فریس اور ہیبنکے جیسے المانی مفکرین کے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

ہیملٹن کی وفات کے دو سال بعد اس کے شاگرد ہنری مانسل (Mansel) نے سلسل لیکچر دیئے جو "حدودِ فکرِ مذہبی" (Limits of Religious Thought) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ وہ ان خطبات میں ہیملٹن کی تعلیم سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ علمی دینیات ناممکن ہے کیونکہ ہستیٔ مطلق تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ ہی دعویٰ بھی ہے کہ سائنس دینیات پر حملہ نہیں کر سکتی۔ ہم وحی کی تردید ایسی حالت میں کر سکتے جب ہمارے پاس علم مطلق ہوتا۔ جوزف بٹلر کی Analogy کی موافقت میں (جس کا انیسویں صدی میں انگلستان کے اندر مذہبی مباحث پر گہرا اثر معلوم ہوتا ہے) مانسل کا خیال ہے کہ دینیات میں جن مشکلات اور تناقضات کا سامنا ہوتا ہے وہ ہر مکمل نظریۂ حیات کی کوشش میں نمودار ہوں گے خواہ اس کی اساس فطرت اور عقل پر قائم کی جائے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ مشکلات وحی سے نہیں بلکہ عقل کے حدود سے پیدا ہوتی ہیں۔ جو کچھ ہماری عقل میں نہیں آسکتا اس پر ہم کو یقین کر لینا چاہیئے ہمارا فرض ہے کہ خدا کی شخصیت پر اعتقاد رکھیں۔ اگرچہ ہمیں اس میں تناقض معلوم ہوتا ہے کہ ہستیٔ مطلق میں شخصیت ہو کیونکہ شخصیت کے لئے تخالف اور تحدید ضروری ہے۔ ہمیں کفارے اور سزائے ابدی پر ایمان لانا چاہیئے خواہ یہ معتقدات ہمارے عدل اور محبت کے تصورات کے منافی ہوں۔ جو کچھ ہمیں محبت اور عدل معلوم ہوتا ہے شاید خدا کو وہ کچھ اور معلوم ہوتا ہو۔ ہم ایک جز کو دیکھتے ہیں کل پر ہماری نظر نہیں۔ اگر ہمارا افق نظر وسیع ہو تو ہمیں یہ شئے دوسری طرح نظر آئے۔ جس طرح ہیملٹن نے یہ کہا تھا کہ ہمیں اپنی فطرت کے نقص کی وجہ سے اشیا علل اور معلولات کی صورت میں متصور ہوتی ہیں اسی طرح مانسل یہ کہتا ہے کہ انسانی اخلاق انسانی فطرت کے حدود کا نتیجہ ہیں۔ اسی لئے ہم انسانی اخلاق سے الٰہی اخلاق کی نسبت کچھ اخذ نہیں کر سکتے۔ مثلاً عفو انسان کا فرض ہے کیونکہ اس کی خودی کو سر کوبی کی ضرورت ہے مگر عفو کی اس ضرورت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مذہبی خیالات کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے انسانی عقل اور انسانی ضمیر دونوں بیکار ہیں۔ مانسل کے نزدیک یہی صحیح ہے کہ انسان اپنے سفینۂ حیات کو پتوار اور قطب نما کے بغیر مذہب کے

سمندر میں ڈال دے۔ لیکن جب تک وہ فوق الانسانی عقل اور فوق الانسانی ضمیر جو منطقی اور اخلاقی مشکلات سے ماورا ہے، ظاہر نہ ہو تب تک دینیات کے جہاز کا کامیاب سفر مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ شروع میں مانسل کے فلسفۂ مذہب کو عقلیت کے خلاف ایک مفید حربہ تصور کر کے اس کا خیر مقدم کیا گیا لیکن اس کا شوق اب کسقدر ٹھنڈا ہو گیا ہے کیونکہ معلوم ہوا کہ یہ حربہ استعمال کرنے والے پر بھی چل سکتا ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ فکر اور ضمیر سے ایمان کی طرف جست کرنے کی ضرورت اور امکان پر کتنا ہی زور دیا جائے انسان اپنے سایہ پر سے نہیں کود سکتا خواہ وہ کیسی ہی استادانہ قلابازی لگائے۔ ہیملٹن اور اس کے پیرووں کے علاوہ ایک اور مفکر بھی تھا جس کے ذریعے سے انگلستان میں کانٹ کا نظریۂ علم بار آور ہوا اس کا نام ولیم وہیول (Whewell) ہے (۱۷۹۵ - ۱۸۶۶) اس کا تعلق جامعۂ کیمبرج سے تھا پہلے اس کا مضمون فطری سائنس میں فلزیات تھا اس کے بعد وہ فلسفے کی طرف آ گیا۔ سنہ ۱۸۳۷ء میں اس نے ایک کتاب تاریخ علوم استقرائیہ (History of the Inductive Sciences) شائع کی اور اس کے کچھ عرصہ بعد سنہ ۱۸۴۰ء میں ایک اور کتاب بعنوان "فلسفۂ علوم استقرائیہ ان کی تاریخ کی بنا پر" شائع کی۔ ان کتابوں میں وہ اس امر کا تاریخی ثبوت دینے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے اساسی نظریات صحیح ہیں، جن کو وہ خود بعض اوقات واضح طور پر نہیں سمجھتا۔ وہیول انگریزی اسکول کی سرزمین پر قائم رہنا چاہتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ تمام علم کی تعبیر تجربے کی بنا پر قائم ہے۔ ذہنی علم اور فطری علم دونوں برابر استقرائی ہیں لیکن اس کے نزدیک استقرا دو واقعات کے فقط اجتماع اور مقابلے ہی کا نام نہیں ہے۔ استقرا کسی موزوں تصور کے تحت میں واقعات کو یکجا کرنے اور ان کو ایک عام قانون میں تحویل کرنے سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ استقرائی علوم کی تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اجتماع اور تحویل اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ محقق کے ذہن میں ایسے تصورات اور نقاط نظر پہلے سے موجود ہوں جن کے ذریعے سے وہ واقعات کے ربط کا قانون دریافت کر سکے۔ واقعات کو ایسے نفسی فعل سے مربوط کرنا پڑتا ہے جس کا امکان خود نفس کی فطرت میں داخل ہے۔

ہر محقق ایسے واقعات سے آغاز کرتا ہے جو جزئی واقعات سے اخذ نہیں ہوسکتے۔
اگر اس طریقے کو بغور دیکھیں جس سے نیوٹن اور کیپلر جیسے کشاف اپنے نتائج پر پہنچے تو
طریق استقرا کا یہ نظریہ واضح ہوسکتا ہے۔ کیپلر شکل اہلیلجی اور نیوٹن تجاذب سے
پہلے سے واقف تھا اور ان کے انکشافات اسی واقفیت کی بنا پر ممکن تھے۔
وہیول کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے تصورات پہلے ہی سے ذہن میں مکمل صورت
میں موجود ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ کوئی انکشاف ذہن کی اپنی مخصوص فعلیت کے بغیر
ممکن نہیں ہوسکتا۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ اہلیلج اور تجاذب جیسے مخصوص تصورات تجربے
کے ماتحت پیدا ہوئے ہیں تو بھی انجام کار ہم ایسے تصورات پر پہنچ جاتے ہیں
جو صرف ملکۂ علم کے قوانین کے مظہر ہوتے ہیں اور جن کا عمل سادہ ترین حسی ادراک
سے لیکر وسیع ترین استقرا تک ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنے علم کے انداز عمل کا بغور مطالعہ
کریں تو اس میں متعدد تصورِ اساسیہ معلوم ہوتے ہیں جن کی نہ اور زیادہ بسیط صورتوں میں
تحلیل ہوسکتی ہے اور نہ ان کو ادراک سے اخذ کرسکتے ہیں۔ ریاضیات میں زمان و مکان
کے تصورات، میکانکی علوم میں تصورِ تعلیل عضویاتی علوم میں تصورِ غایت اور اخلاقیات
میں تصورِ فرض اسی قسم کے بسیط اور اساسی تصورات ہیں۔ وہیول فقط ان تصورات کو
مرتب کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ ان پر کوئی گہری نظر ڈالے اس حیثیت سے اس کا
نظریہ ریڈ کے نظریہ سے کسیقدر مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ ہیملٹن نے اس کے علاوہ یہ
کوشش کی تھی کہ ان تمام اساسی تصورات کو علمیاتی قانون اضافیت کے تحت میں
لے آئے۔ دینیات اور فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت بھی وہیول کے ہاں وہ وسعتِ
نظر موجود نہیں جو ہیملٹن کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اس کا کام نظریۂ استقرا کے لحاظ
سے اہمیت رکھتا ہے اس نے اس پر بہت روشنی ڈالی ہے کہ استقرا کس طرح باعثِ
انکشاف ہوتا ہے لیکن جیسا کہ اسٹوارٹ مل نے جو اس کا بڑا مخالف تھا اعتراض کیا،
اس نے استقرا کو بحیثیت طریق ثبوت نظر انداز کیا ہے۔ لیکن جس شخص کو زیادہ تر استقرائی
علوم کی تاریخ میں انہماک تھا اس کے لئے قدرتی بات تھی کہ وہ طریق انکشاف ہی پر
زیادہ زور دے۔

جون اسٹوارٹ مل

سوانح حیات اور خصوصیات

جیمز مل کا بیٹا جون اسٹوارٹ مل ۲۰ مئی ۱۸۰۶ء کو لندن میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی قبل از وقت ذہنی ترقی کی ایک مثال ہے لیکن اس سے اس کے دماغ پر ایسا بوجھ پڑا کہ کوئی معمولی شخص اس کو ہرگز برداشت نہ کر سکتا۔ مل کی جسمانی اور دماغی صحت پر بھی اس نے ایسے اثرات چھوڑے جو رفتہ رفتہ بہت دیر میں زائل ہوئے۔ اس کا باپ ہی اس کا معلم اور اتالیق تھا۔ تین برس کی عمر میں اس نے یونانی زبان سیکھنا شروع کی اور اس کے بہت جلد بعد حساب کا بھی اس پر اضافہ ہوا۔ انگریزی زبان اور اس کی صرف و نحو کی تعلیم بھی اس کے ساتھ ساتھ تھی۔ جب وہ آٹھ برس کا ہوا تو لاطینی زبان بھی اس کے درس میں شامل ہو گئی۔ تاریخ عالم کی بڑی بڑی کتابیں اس کو مطالعہ کے لئے دی جاتی تھیں اور اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ خود ان کو پڑھ کر باپ کے ساتھ چہل قدمی کے دوران میں ان کا ملخص بیان کرے۔ یونانی اور لاطینی ادبیات کے بہت سے حصے پر عبور حاصل کرنے کے بعد اس نے منطق شروع کی جسے وہ خود پڑھتا اور بعد میں باپ کے ساتھ ٹہلتے ہوئے اس کے مسائل پر بحث کرتا۔ اس کے بعد اس نے معاشیات کا مطالعہ شروع کیا اور ڈیموستھینز اور افلاطون کو بغور پڑھا اور اس مطالعہ میں استدلال اور اسلوب پر خاص توجہ کی۔ کم عمری ہی میں اس کو اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو درس دینا پڑا جس سے اس کا اپنا پڑھا ہوا اور پختہ ہو گیا۔ لیکن اس کی تعلیم میں محض رٹ لینے کو دخل نہیں تھا۔ اس کا باپ اس کا خیال رکھتا تھا کہ سمجھ بھی معلومات کے ساتھ ساتھ چلے بلکہ اس سے آگے رہے۔ جون اسٹوارٹ مل اپنے خود نوشتہ سوانح میں بیان کرتا ہے کہ میرا

باپ مجھے کوئی ایسی بات جو خود سوچنے سے دریافت ہو سکے تب تک نہیں بتاتا تھا جب تک کہ میں سوچنے سے عاجز نہ ہو جاؤں۔ جس طریقے سے مِل نے تعلیم حاصل کی وہ اس کو دوسروں کے لئے بھی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ معمولی قابلیت اور اچھی صحت کا ہر لڑکا اور لڑکی وہی کچھ حاصل کر سکتا ہے جو اپنے باپ سے تعلیم پا کر اس نے حاصل کیا بچے سے جو کچھ تقاضا کیا جاتا ہے وہ اس کی قابلیتوں سے زیادہ بھی ہو تو جائز ہے۔ جس طالبعلم سے کبھی مالا یطاق کام طلب نہ کیا جائے وہ کبھی اپنی قوتوں کو پوری طرح صرف نہیں کرتا۔ وہ ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس تعلیم نے جس نے بقول خود اس کو اپنے معاصرین سے ربع صدی آگے کر دیا اس کی ذہنی ترقی اور جسمانی صحت پر کوئی مضر اثر کیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جو عصبی بیماری اس کو ہوئی اور بیس برس کی عمر سے جس عصبی کمزوری میں وہ مبتلا رہا وہ بچپن کی اسی زود کوشی کا نتیجہ تھی۔ بہر حال اس کے دوستوں کی اس کی نسبت یہی رائے تھی۔ نہ ہی مل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ زیادہ کام کرنے سے کچھ نقصان ہو سکتا ہے۔ سرگرم تجربیّتی ہونے کے باوجود وہ اس امر میں اس قدر روحیتی تھا کہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ عضویاتی کیفیتوں کا ذہنی کوششوں پر کچھ زیادہ اثر ہوتا ہے۔ اس کا صرف یہی اعتقاد نہیں تھا کہ صحت کو نقصان پہنچائے بغیر ذہنی ترقی کی رفتار کو تیز کر سکتے ہیں، اس کے ساتھ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ افراد کے جوہرِ طبع میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا نوع انسان کی نسبت اس کی امیدوں کی بنیاد یہی اعتقاد تھا کہ سیرت کے تمام صفات تعلیم اور معاشرتی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور تمام انسانوں میں تعلیم اور معاشرتی اصلاح سے ایک خاص سمت میں لامحدود تغیر ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ہلویتیس کی تعلیم پر متواتر زور دیتا ہے جس کے جیمز مل اور بنتھم نہایت سرگرم پیرو تھے۔ اس قسم کی شدید ابتدائی تعلیم سے جسمانی نقائص کے علاوہ ایک یہ خلل بھی واقع ہوتا ہے کہ تاثر اور تخییل کو دبا کر فقط عقل ترقی کرتی ہے۔ خالص عقلی تعلیم کی وجہ سے غیر ارادی کیفیاتِ قلبی اور تخیلات اس کی طبیعت میں نشو و نما

نہ پا سکے۔ بڑھاپے میں اپنے سوانح حیات لکھتے ہوئے وہ اس طریقے کو نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے جس سے اس کی اپنی تعلیم ہوئی تھی لیکن عالم شباب میں وہ اس کے نقائص کو محسوس کرتا تھا۔ کیرولین فوکس نے اپنے روزنامچے میں ۱۸۴۰ء میں اسٹوارٹ مل سے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ میں اس امر کی سفارش کرتے ہوئے تامل کرتا ہوں کہ تمام بچوں کو کم عمری میں بہت زیادہ دماغی محنت کرائی جائے کیونکہ اس سے بچپن کی شوخی کے فنا ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے اور کچھ کرنے کی بجائے زیادہ سوچنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی نسبت کہتا ہے میں کبھی بچہ نہیں تھا میں نے کبھی کرکٹ نہیں کھیلا۔ یہ زیادہ مناسب ہے کہ فطرت کو اپنے راستے پر چلنے دیا جائے۔

دوسرے لوگوں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ مل نے اپنے سوانح حیات میں اور امور میں بھی غلطیاں کی ہیں ان میں ایک بات اس کے بچپن کے مذہبی خیالات کے بارے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے کوئی مذہبی تعلیم نہیں دی گئی کیونکہ میرا باپ ایک عرصے سے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کر چکا تھا۔ بین (Bain) حیات جیمز مل میں اس کے خاندان کے بہت سے اراکین کی یادداشت کی بنا پر یہ لکھتا ہے کہ اپنے باپ کے مذہبی خیالات کی تبدیلی کی نسبت اسٹوارٹ مل کو حافظے نے دھوکا دیا ہے۔ کیونکہ اس کے بچپن میں اس کا باپ ابھی گرجے جایا کرتا تھا اور بیٹے کو ساتھ لے جاتا تھا۔ اس کے خاندان کے لوگ اس کے بعد بھی برابر گرجے کو جایا کرتے تھے۔ اسٹوارٹ مل کے بچپن کی بعض باتیں بیان کی گئی ہیں

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بچپن میں شوق سے انجیل پڑھتا تھا۔ لیکن اس کے باپ نے بہت جلدی اس سے مذہبی بحث شروع کر دی۔ اس نے بیٹے کو یہ تعلیم دی کہ مذہبی تعظیم کے خیال سے اپنے سلسلۂ فکر کو کبھی نہیں روکنا چاہیئے اور کبھی کسی مسئلے کو یونہی چھوڑ نہیں دینا چاہیئے جب تک کہ تجربے سے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ یہ حل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس نے ایک ایسی مشکل کو بیٹے کے ذہن نشین کرایا جو اس کے نزدیک لاینحل تھی اور جو نہ صرف راسخ الاعتقادی میں بلکہ ایک رحیم و عادل قادر مطلق پر ایمان لانے میں بھی حائل تھی وہ کہتا تھا کہ اگر ایسا خدا ہوتا تو دنیا میں اتنا نقص اور شر نہ ہوتا۔ بٹلر کی (Analogy) (تمثیل) سے جیمز مل نے ایک خالص سلبی نقطۂ نظر اختیار کیا جس پر وہ اپنی پختہ عمری کے زمانے میں بھی قائم رہا۔ فقط یہی ایک واحد مثال نہیں ہے جس میں اعتذار نے بالکل الٹا اثر کیا۔ بٹلر کی کتاب کے معاملے میں یہ اثر اس کی گہرائی اور منطقی عدم تناقص سے پیدا ہوا اسٹوارٹ مل کو اوائل عمر ہی میں جس سمت فکر میں ڈالدیا گیا تھا اپنی بعد کی زندگی میں بھی مذہب کی نسبت اس کے خیالات اسی سے متعین ہوئے اگرچہ ایک روحانی نقطۂ انقلاب کے بعد اس نے مذہب کی نسبت ایک زیادہ ایجابی نظریہ اختیار کر لیا۔ فلسفۂ مذہب پر اس کی جو تحریریں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک باپ کی گفتگوؤں کا اثر بیٹے پر ہے۔

جون اسٹوارٹ مل نے اوائل عمر میں ایک سال جنوبی فرانس میں بنتھم کے بھائی کے ساتھ گزارا جس کی وہاں کچھ جائداد تھی۔ اس کا خیال تھا کہ اس نے جو وقت وہاں صرف کیا اس کا اس کی طبیعت پر بہت دیرپا اثر ہوا فرانس فرانسیسی ادبیات اور سیاسیات سے اس کو گہری دلچسپی پیدا ہو گئی اور یہ دلچسپی آخر عمر تک باقی رہی۔ بعد ازاں اپنی ترقی کے ایک اہم دور میں وہ فرانسیسی مورخوں سے بہت متاثر ہوا اس کا خیال تھا کہ فرانسیسیوں میں گرم جوشی اور تجدید کی ایک ایسی قابلیت ہے جو اس کے اپنے ہموطنوں میں مفقود ہے۔ گھر واپس آ کر اس نے قانون کا مطالعہ شروع کیا اور بنتھم کی تصانیف میں منہمک ہو گیا ان

تصانیف میں اس کو ایک ایسا خیال ہاتھ لگا جو اس کے افکار و مساعی میں اتحاد پیدا کر سکتا تھا۔ بنتھم کے اصول افادیت کو پوری طرح سمجھ جانے کے بعد اس نے محسوس کیا کہ میری کایا پلٹ گئی ہے۔ اس کی نسبت وہ اپنے سوانح حیات میں لکھتا ہے۔ "اس اصول نے میرے خیالات میں ایک وحدت پیدا کر دی اب میں ایک فلسفہ اور بہترین معنوں میں ایک مذہب رکھتا تھا جس کی تلقین اور تبلیغ میری زندگی کا مقصد بن گیا۔ اس تعلیم سے نوع انسان کی اصلاحات کا ایک عظیم الشان خاکا میرے سامنے آگیا۔ بنتھم نے جو عالم اصلاح میرے سامنے پیش کیا اس سے میری زندگی متغیر ہو گئی اور میری تمناؤں نے ایک معین صورت اختیار کر لی۔"

مل بڑے ذوق و شوق سے نوجوانوں کے اس زمرے میں شامل ہو گیا جو بنتھم اور جیمز مل کے فلسفیانہ اور سیاسی اصولوں کو ترقی دینے میں کوشاں تھے۔ ہارٹلے کی نفسیات مالتھس کی معاشیات اور بنتھم کی اخلاقیات ان کے کام کی اساس تھی۔ وسٹمنسٹر ریویو جس میں اسٹوارٹ مل کی ابتدائی بڑی تصانیف شائع ہوئیں ان کا صحیفہ تھا اور آزادئ بیان اور توسیع حق رائے دہی کے لئے کوشش کرنا ان کا خاص مقصد تھا ان کو یقین تھا کہ جب علم کی روشنی عام طور پر پھیل جائیگی تو معاشرتی مسائل حل ہو جائینگے۔ وہ ایک ایسے زمانے کے منتظر تھے جب کہ کام کرنے والی جماعتیں تصرف نفس سے آبادی میں غیر ضروری اضافہ کرنا بند کر دینگی جس کو وہ قلت مزدوی کی ایک بڑی وجہ سمجھتے تھے۔ حق رائے دہی کی توسیع سے مقتدر طبقوں کی قوت فنا ہو جائیگی۔ لوگوں کے خیالات بدل جائینگے اور ہارٹلے کی نفسیات ائتلاف کے مطابق خیالات کی تبدیلی سے ان کی سیرتیں بھی بدل جائینگی۔

باوجود اس سرگرمی کے جس سے ان نصب العینوں اور مستقبل کی نسبت امیدوں کا اعلان کیا گیا مل کہتا ہے کہ بنتھم کے پیروؤں کی نسبت یہ غیر منصفانہ الزام کہ وہ محض سوچنے کی مشینیں ہیں، اس کی عمر کے اس دور میں خود اس کی نسبت کسیقدر صحیح تھا۔ اس کو انسان کی اصلاح کی نسبت یہ توقع نہیں تھی کہ وہ بے غرضانہ

عدل کی محبت سے ہو سکیگی۔ اس کا خیال تھا کہ علم اور عقل کی ترقی سے انسانوں کی خود غرضیاں بھی زیادہ معقول ہو جائینگی۔ خود اس کی اپنی ذات میں بھی تمام فیصلے عقل ہی سے سرزد ہوتے تھے۔ وہ اپنی سوانح حیات میں لکھتا ہے کہ "زندگی کے اس دور میں مجھ کو فقط معقولات سے دلچسپی تھی اور ذوق تفکر مجھ پر غالب تھا نوع انسان سے ہمدردی یا فیاضی کو اس میں دخل نہیں تھا اگرچہ میرے اخلاقی معیار میں ان صفات کو بھی مناسب مقام حاصل تھا۔ میرے تفکرات نصب العینی شرف کے خیال سے بھی متعین نہیں ہوتے تھے اپنے تخیل میں میں اس قسم کی چیز سے بہت اثر پذیر تھا اس کی فطری غذا یعنی میری شاعرانہ تربیت رکی ہوئی تھی اور اس کی مخالف شئے یعنی استدلال اور تحلیل کا مجھ پر غلبہ تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ میرے باپ کی تعلیم میں تاثر ایک کم عیار شئے تھی"۔ سٹوارٹ مل کی تعلیم و تربیت کی وجہ سے اٹھارویں صدی کی عقلیت نے انیسویں صدی میں اپنا نقش اور گہرا کر دیا اور تاثری خطابت اور تعصبات کے خلاف اپنی پیکار جاری رکھی۔

بیس برس کی عمر میں مل کے اندر ایک عقلی تغیر واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے نظریہ حیات میں بہت تبدیلی ہوئی۔ اس کی عقلی زندگی کی تعمیر جس بنیاد پر قائم ہوئی تھی وہ یک بیک سرک گئی۔ وہ افسردہ اور دلگیر ہو گیا اور اپنے آپ سے یہ سوال کرنے لگا کہ عقلی اور سیاسی ترقی سے جو کچھ توقع ہے وہ اگر پوری بھی ہو جائے تو کیا مجھ کو اس سے حقیقی مسرت اور سعادت حاصل ہو گی۔ اس سوال کا جواب اس کی طبیعت نے نفی میں دیا۔ اس سے اس پر اداسی طاری ہو گئی اور زندگی بوجھ معلوم ہونے لگی وہ اپنا روز کا کام کاج محض مشین کی طرح کرتا رہا لیکن وہ محسوس کرتا تھا کہ روحانی زندگی کا چشمہ اس کے اندر خشک ہو گیا ہے۔ تحلیل کی عادت کی وجہ سے اس کے لئے ہر شئے کی شگفتگی اور رونق غائب ہو گئی۔ یہ صحیح ہے کہ جس نفسیات کی اس نے تعلیم حاصل کی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرتی تھی کہ افکار کی ترقی سے تاثرات میں بھی تغیر واقع ہوتا ہے لیکن اس نے یہ اندازہ نہیں کیا تھا کہ عمیق اور قوی تاثرات اس طریقے سے ایسی حالت میں

پیدا ہو سکتے اور محفوظ رہ سکتے ہیں جب کہ غیر ارادی تجربات اور تازہ و بلا واسطہ اثرات سے ان کو متواتر غذا ملتی رہے۔ بحرِ حیات میں اپنا جہاز ڈالتے ہوئے اس نے دیکھا کہ جہاز کا کیل کانٹا سب درست ہے اور پتوار بھی موجود ہے لیکن بادبان نہیں۔ یہ قدرتی بات تھی کہ بچپن میں طبیعت پر اس قدر بار ڈالنے کے بعد اس میں ردِ عمل واقع ہو، خصوصاً اس لئے کہ اس کی عقلی ترقی بالکل یک طرفہ ہوئی تھی۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ ردعمل اٹھارویں صدی کے تمام میلانِ فکر کے خلاف تھا اور ایسے نوجوان کی حالت میں یہ بالکل ناگزیر تھا جس نے اپنے سے پہلی پشت کے خیالات میں تعلیم پائی تھی اور اب وہ نئی پود کے خیالات سے دوچار ہوا تھا بغیر اس کے کہ وہ ان میں پوری طرح داخل ہو۔ مل اس تغیر میں سے نئے تجربات نئے خیالات اور نئے انسانی تعلقات کی مدد سے گزر گیا۔ وہ کسی سوانح عمری کی ایک عبارت سے بے حد متاثر ہوا اور اس پر منکشف ہوا کہ تاثر کا سرچشمہ اس کے اندر خشک نہیں ہوا۔ "میری مایوسی رفع ہو گئی اور میں نے محسوس کیا کہ میں محض ایک کندہ یا پتھر نہیں ہوں"۔ اس سے اس کے اندر تازہ ہمت پیدا ہو گئی اس نے بڑے انہماک سے شعرا کا مطالعہ شروع کیا جن میں سے ورڈزورتھ کا اس پر خاص اثر تھا۔ اس نے محسوس کیا کہ شعر سے جو روحانی غذا حاصل ہوتی ہے وہ انسان کے لئے کس قدر ضروری ہے۔ اس سے پہلے بنتھم کی طرح اس کو یہی کھٹکا لگا ہوا تھا کہ شاعری غلط خیالات کی تعلیم دیتی ہے۔ اس کو اب معلوم ہوا کہ زندگی کے غیر شعوری اور غیر ارادی عناصر بھی خاص اہمیت رکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ کسقدر ضروری ہے کہ وہ اپنی سعادت کو غایتِ حیات نہ بنائے بلکہ کوئی اور اعلیٰ مقصد پیش نظر رکھے۔ اس مقصد کی سعی حصول میں مسرت خود بخود حاصل ہو جائیگی۔ "وہی لوگ حقیقی معنی میں خوش ہیں جنہوں نے اپنی خوشی کو اپنا نصب العین نہیں بنایا جب کوئی شخص اپنے آپ سے سوال کرنے لگتا ہے کہ مجھے خوشی حاصل ہے یا نہیں تو اس کی خوشی غائب ہو جاتی ہے"۔ شاعری کے علاوہ اس نے فرانسیسی مورخوں (Guizot, Michelet, Tocqueville) کا بھی مطالعہ شروع کیا۔

اس نے ان مصنفوں سے یہ سیکھا کہ ادارات و قوانین فطری قوانین کے مطابق پیدا ہوتے ہیں اور وہ جماعت کے مدارج ترقی کے مطابق ہوتے ہیں اور ان کی خوبی کو اس درجے کے حوالے سے جانچنا چاہئے۔ علاوہ ازیں ان مورخوں سے اس کو اس حقیقت کا بھی پتہ چلا کہ سمت ترقی کو ارادی مداخلت سے بہت کم بدل سکتے ہیں۔ کونت اور سیں سیموئی مصنفین سے وہ خاص طور پر متاثر ہوا۔ ان سے اس نے تنقیدی اور تنظیمی دوروں میں فرق کرنا سیکھا۔ کارلائل کی تصانیف کو بھی اس نے ایک عظیم شخصیت کی شاعری کے طور پر محسوس کیا۔ اسے اب معلوم ہوا کہ انسانی تعلقات کو خالص استخراجی طریقے سے اخذ نہیں کر سکتے جیسا کہ اپنے والد اور بنتھم کی مطابقت میں اب تک اس کا خیال تھا، اور سب سے زیادہ اہمیت خارجی اثرات کو حاصل نہیں ہے۔ اب وہ تجربے کے حقوق کو پوری طرح تسلیم کرنے پر آمادہ ہو گیا جو ایک تجربی فلسفی کے لئے مناسب طریقہ تھا۔ اس تغیر سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی اثر پڑا۔ لیکن اس کی نسبت اس نے اپنے سوانح حیات میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا کہ اب اس کو ایک فرد کی باطنی ترقی کی اہمیت کا احساس ہو گیا۔ اس کی بعد وفات شائع شدہ کتابوں میں جو مذہبی خیالات ملتے ہیں ان کی تاسیس اسی زمانہ میں ہوئی جیسا کہ ہم بعد میں ثابت کریں گے۔ بنتھم کے پیروؤں کے نزدیک وہ خارجی ہو گیا لیکن بعض دوسرے حلقوں میں اس کی نسبت یہ خیال کیا گیا کہ تلاش حقیقت میں اس نے فرقہ وارانہ اصول کو ترک کر دیا ہے۔ کیرولین فوکس نے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں مل کے دوست جون اسٹرلنگ نے اس کی نسبت کہا کہ اس نے ایک زبردست فرقہ کی مسلّم قیادت کو ترک کر دیا تاکہ سپاہ صداقت میں معمولی سپاہی بن جائے۔ اسٹرلنگ کو امید تھی کہ مل کی کتابوں سے احساس احترام کو وہ مقام حاصل ہو جائیگا جو اکثر لوگوں نے اس کو نہیں دیا تھا۔ لیکن مل کی باطنی زندگی کا احیا جو جذبے اور ترک خودی سے شروع ہوا اور جس نے تاریخی نظر اور مذہبی احساس سے ترقی پائی، اس عورت سے ملاقات میں اس کی تکمیل ہوئی جس سے بعد میں اس نے شادی کر لی اور جس کی طرف وہ اپنی ذہنی ترقی میں اثر غالب کو منسوب کرتا تھا۔ وہ اس کو کسی نوع برتر

کی ہستی خیال کرتا تھا۔ اس بیگم کی تعریف میں اس کی مبالغہ آمیز قصیدہ خوانی اس کے دوستوں کے لئے ایک معمہ تھی اور اس کے سوانح کو پڑھنے والے کے لئے اب بھی ایک معمہ ہے کیونکہ وہ اپنے تمام افکار و اعمال کو اس کی طرف منسوب کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا راز بھی وہی تھا جیسا کہ اکثر ہوتا ہے عشق نے اس کی آنکھیں بلند تمناؤں اور گہری شخصی صفات کے لئے کھول دیں اور اس طرح سے جو تاثر پیدا ہوا وہ شئے محرک تک محدود نہیں رہا۔ لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مل کے اعزا و احباب کو اس بیگم کی ذات میں کوئی غیر معمولی بات نظر نہیں آتی تھی جس کو مل نہایت اعلےٰ درجہ کی نابغہ سمجھا تھا۔ مل کا ایک بھائی جو اس کو اچھی طرح جانتا تھا اس کی نسبت کہا کرتا تھا کہ وہ ایک قابل اور اعلےٰ درجے کی عورت ہے لیکن ایسی نہیں جیسی کہ جون اسے سمجھتا ہے۔ مل جہاں بالتفصیل بیان کرتا ہے کہ وہ کن چیزوں کے لئے اس کا منت کش ہے وہاں وہ اس کو صاف طور پر کہتا ہے کہ اس کی خالص علمی تصانیف پر اس کی بیوی کا کوئی اثر نہیں مثلاً منطق اور علم المعیشت کا خالص نظری حصہ۔ لیکن وہ اس کی سیرت کے بارے میں یہ بیان کرتا ہے کہ وہ مستقبل کی نسبت بڑی بلند امیدیں رکھتی تھی اور اس کی نظر بیاکانہ بلند نصب العینوں پر جمی رہتی تھی لیکن اس کے باوجود حقیقی واقعات کا بھی اس کو پورا احساس تھا اور دوسروں میں اس احساس کے پیدا کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ مل کہتا ہے کہ اس میں یہ قابلیت بھی تھی کہ مختلف نقطہ ہائے نگاہ اور ان کے باہمی تعلق کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ اصل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ مل کو اس عورت میں وہ کچھ مل گیا جو اب تک اس کی زندگی میں نایید تھا اور جس کے لئے اس کی تعلیم نے اس کو اثر پذیر بھی نہیں بنایا تھا۔ جس طرح کونت کو اپنی بیطرس (لیلےٰ) مل گئی تھی اسی طرح اس کو بھی مل گئی۔

مل نے عملی زندگی میں بہت جلد قدم رکھا۔ سترہ برس کی عمر میں اس نے ویسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کر لی جس میں رفتہ رفتہ وہ اس اعلےٰ عہدے پر پہنچ گیا جس پر کہ اس کا باپ متمکن رہ چکا تھا۔ وہ کچھ عرصہ محکمہٴ تعلیم کا صدر رہا۔

اس کے بعد وہ ہندوستانی حکمران رئیسا ورودل خارجہ سے برٹش انڈین حکومت کی طرف سے مراسلت کا کام کرتا رہا اور رفتہ رفتہ ہندوستانی مراسلت کا صدر ناظر ہونے کی حیثیت سے وہ تمام حکومت کا منتظم اعلیٰ ہوگیا جس خوبی سے اس نے یہ فرائض انجام دئے اس کو ارباب حل و عقد نے تسلیم کیا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے انحلال پر اس کو نئی کونسل میں ایک عہدہ پیش کیا گیا جس کو اس نے اپنی صحت کے خیال سے قبول نہ کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات مطالعہ میں صرف کرتا تھا۔ نوجوانی کے ایام میں وہ ایک انجمن مباحثہ کا سرگرم رکن تھا جس میں بنتھم کے پیرووں اور دوسرے خیالات کے لوگوں کے درمیان بڑی گرم بحثیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض ٹوری و کیل تھے اور بعض کولرج کے پیرو۔ پہلے پہل اس کی تصنیف مجلوں اور صحیفوں تک محدود تھی۔ اس کے نہایت اہم مضامین " Dissertations and Discussions" (مقالات ومباحث) کے عنوان سے کئی جلدوں میں شائع ہوئے ہیں سنہ ۱۸۴۰ء تک فلسفیانہ مباحث پر اس کے خیالات مستحکم ہو گئے تھے۔ بعد کے سالوں میں اس پر کونت اور کارلائل کا اثر خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ ان مضامین سے مل کی طبیعت کے غیر معمولی توازن اور ہمہ گیری کا ثبوت ملتا ہے جب اس کی راست اندیشی کی ابتدائی تعلیم پر گہرے تجربات زندگی کا اضافہ ہوگیا تو وہ بہت سی مختلف چیزوں سے دلچسپی پیدا کرسکا اور بہت سے مسائل پر روشنی ڈال سکا۔

اٹھارویں صدی کے تفکر خصوصاً بنتھم اور جیمز مل کے پیدا کردہ خیالات کے خلاف ردعمل کا اثر بہ نسبت مل کے عام فلسفیانہ نقطۂ نظر کے، اس کے معاشرتی ادبی اور مذہبی خیالات پر زیادہ ہوا۔ کیرولین فوکس کے روزنامچوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مل ان نمایاں لوگوں کے حلقے کا ایک رکن تھا جو فالمتھ میں ایک طباع کوئیکر خاندان کے ہاں اکثر آتے جاتے تھے۔ مل کے ایک مدقوق بھائی کی تیمارداری کے لئے کورنوال گیا تھا۔ ان روزنامچوں میں اس کے جو بیانات اور گفتگوئیں درج ہیں ان سے گہرے ذاتی تاثر کا ثبوت ملتا ہے اور پتہ

چلتا ہے کہ وہ زندگی اور اس کے فرائض کو کس قدر اہم سمجھتا تھا۔ اس کی گفتگو کارلائل کے اندازہ کی معلوم ہوتی تھی اور اس زمانہ میں جو لوگ اس سے ملتے تھے ان کے لئے یہ سمجھنا دشوار تھا کہ ان کے سامنے اس صدی کا انتہائی انقلاب پسند شخص ہے۔ جب اس کی کتاب "آزادی" (Liberty) شائع ہوئی تو کیرولین فوکس کو جس نے مل کی گفتگو سے اس قدر لطف اٹھایا تھا نہایت ناگوار معلوم ہوئی۔ مل کو اس فلسفۂ شخصیت میں جس کو اس نے اختیار کر لیا تھا اور علم و حیات کی نسبت عقلی زاویۂ نگاہ میں کوئی تناقض معلوم نہیں ہوتا تھا مل نے ایک نہایت اہم خدمت یہ انجام دی کہ فلسفۂ شخصیت کو اس رومانیت اور خوف عقلیت سے رہائی دلوائی جس کے ساتھ کارلائل نے اس کو وابستہ کر دیا تھا۔

مل کے نزدیک باطنی زندگی کی گہرائی اور وجدو ذوق ثبوت و استدلال کی ان تھک کوشش کے منافی نہیں۔ اس تغیر کے بعد جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں مل کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ انسان تفکر سے خائف ہوئے اور اس کی تحقیر کے بغیر عظیم الشان نظریۂ حیات رکھ سکتا ہے۔ یہ بات کارلائل کی کبھی سمجھ میں نہیں آئی۔ ایک مرتبہ اس نے مل کی نسبت کہا "اس بیچارے پر رحم آتا ہے اس کو بنتھمیت سے نکلنے کی کوشش کرنی پڑی اور جن جذبات اور تکالیف کو اس نے محسوس کیا وہ اس کو ایسے افکار کی طرف لے گئیں جو کبھی بنتھم کے دماغ میں نہ آئے تھے۔ لیکن وہ ابھی تک استدلال پر فریفتہ ہے۔ اگر مل بہشت میں پہنچ جائے تو اس کی نسبت ثبوت مہیا کئے بغیر اس کو کبھی تسلی نہ ہو۔ میرا تو یہ حال ہے کہ میں کسی مقام کے کل پرزوں کی نسبت درد سری میں نہیں پڑتا میں اس کی نسبت پتہ چلا نہیں چاہتا کہ کسی جگہ کا کام فرشتوں کے ذریعے سے ہوتا ہے یا کسی صنعتی جماعت کے ذریعے سے۔ (Memories of old friends from the journals of Caroline Fox vol. i P. 309) کارلائل نے اس فرق کو جو اس کے اور کارلائل کے مابین تھا ظریفانہ انداز میں نہایت دلنشین طریقے سے بیان کر دیا ہے۔ ہمارا تو یہ خیال ہے کہ اگر جنت رومانیوں کے لئے مخصوص نہیں تو زندگی کی ساخت اور اس کے عملی اطلاق کی نسبت بصیرت پیدا کرنا وہاں پر

پہنچنے کے لئے ایک ضروری تیاری ہے اس کے علاوہ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ دیگر خواہشات کی طرح عقلی قوتوں کی تسکین بھی جنت میں ہوگی۔ کارلائل نے مل کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ سقراط کے خلاف بھی ہو سکتا ہے جو آخرت میں بھی اپنا وقت اسی طرح بسر کرنا چاہتا تھا جس طرح کہ اس نے دنیا میں کیا تھا۔ یعنی امتحان و تحقیق میں۔

مل تجربیت اور تفکر کے نظری مباحث کو جو اس زمانے کی ایک امتیازی خصوصیت تھے عملاً نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اخلاقی مذہبی اور معاشرتی شعبوں میں غلط خیالات اور میلانات کا کبھی ازالہ نہیں ہو سکتا اگر اس دعوے کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ صداقتیں بلا واسطہ وجدان اور بے تجربہ و مشاہدہ تفکر سے حاصل ہو سکتی ہیں یا اس قسم کے دعوے سے ہر خیال آپ ہی اپنا ثبوت بنجاتا ہے۔ تمام گہرے تعصبات کے تحفظ کے لئے اس سے بہتر کوئی طریقہ ایجاد نہیں ہوا۔ اس کی مخالفت میں مل کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام علم تجربے سے حاصل ہوتا ہے اور تمام عقلی اور اخلاقی صفات کی توجیہ کو تلازمِ تصورات کے قوانین میں تلاش کرنا چاہئے۔ اس طرح سے بے انتہا حل طلب مسائل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن وجدانی فلسفے سے جو اٹھارہویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کا ردِ عمل ہے، کاہلی پیدا ہوتی ہے اور ہر قسم کے استبداد اور قدامت پسندی کو پناہ ملتی ہے۔ مل کی دونوں خاص فلسفیانہ تصانیف یعنی (System of Logie) اور (Examination of Sir W lliam Hamilton's Philosophy) میں یہی اندازِ خیال پایا جاتا ہے۔ وہ پہلا منطقی ہے جس نے ایک منظم نظریۂ استقرا پیش کیا اور تجربی اسالیب کی تنظیم کی جس طرح کہ استخراجی استدلال کے اسالیب کو سب سے پہلے ارسطو نے منظم کیا۔ ارسطو کے عقلی اجداد یونانی فلاسفہ اور سوفسطائی تھے اور اس نے اپنی منطق کی تعمیر ان گرم مباحث کی بنیاد پر قائم کی جو ایتھنز میں خاصکر سقراط کے پیرووں میں بہت عام تھے۔ اسٹوارٹ مل نے گزشتہ تین صدیوں کی جدید فطری سائنس کی تاریخ کی بنا پر اور ان طریقوں کی تحلیل پر جو اس کی افزائش میں استعمال کئے گئے تھے، نظریۂ استقرا قائم کیا۔ اس کی تصنیف تجربیت کی بحیثیت نظریۂ علم نہایت جامع تشریح ہے جسطرح کہ اس کے باپ کی تصنیف (Analysis) نفسیات میں تجربیت

کا نہایت جامع اطلاق ہے مل کی تمام منطق میں اس کے باپ کی نفسیات کا مضر اثر پایا جاتا ہے۔ اس نظریۂ نفسیات کو اس نے بعد ازاں ترک کر دیا اور اس کو تسلیم نہیں کیا کہ اس تبدیلی کا اس کے نظریۂ علم پر کیا اثر پڑا ہے (اس تغیر کا ثبوت کچھ تو ان یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس نے تحلیل کی نئی ایڈیشن پر لکھیں اور کچھ اس کے انتقادِ فلسفۂ ہیملٹن میں)۔ وہ سچائی کا ایسا عاشق تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر اعتراض کا پورا پورا امتحان کرتا تھا اور دیکھتا کہ اس میں کتنا وزن ہے۔ اس طرح سے وہ ایسی صداقتوں سے آشنا ہو گیا جو ابتدا میں اس کی سمجھ میں نہ آسکتی تھیں۔ ۱۸۴۲ء میں اس نے منطق کی تصنیف شروع کی اور ہم دیکھتے ہیں کہ آخر عمر میں ہیملٹن کے فلسفے پر اپنی کتاب کا آخری ایڈیشن شائع کرتے ہوئے بھی وہ ابھی تک اپنے خیالات میں ردّ و بدل کر رہا ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ان مسائل پر آخر تک مسلسل غور کرتا رہا۔ اس نے ہیوم اور جیمز مل کے اس خیال سے آغاز کیا تھا کہ شعور الگ الگ عناصر کا ڈھیر یا ایک سلسلہ ہے جو خارجی طور پر قوانینِ تلازم سے ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے ہیں لیکن وہ آخر میں شعور کی وحدت اور اس کے ربطِ داخلی کو نفسیات کی اساس سمجھنے لگا۔ وہ اصل موحد، جسے ہیوم نے برطرف کر دیا تھا، مل کے نزدیک بنیادی ٹھہرا ہے یہ قدیم انگریزی اصول سے انحراف ہے جس کے نتائج اور اثرات کا مل کو بھی پوری طرح احساس نہیں ہوا۔

اس کی خالص فلسفیانہ تصانیف کے علاوہ جن میں اگست کونت پر بھی اس کی ایک دلچسپ تصنیف داخل ہے مل نے اخلاقی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بہت سی اہم کتابیں لکھیں۔ ان میں ایک تصنیف اصول معیشت پر بھی ہے جس پر اس نے علم المعیشت پر بحیثیت عمرانیات کے ایک جزو کے بحث کی ہے اور پیدائش اور تقسیم کے اصولوں میں فرق کیا ہے اس تفریق کی وجہ سے اشتراکی نظامات میں جو صحیح باتیں ہیں اس نے تسلیم کر لیں۔ اب تک وہ اپنے باپ اور بنتھم کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے وہ غالب طبقوں کے خلاف شخصی آزادی کی حمایت کرتا رہا تھا۔ اب اس کو معلوم ہوا کہ سیاسی آزادی کے مسئلہ کی تہ میں ایک اور اہم تر مسئلہ ہے

یعنی مسئلہ معاشرت ۔ سیلس یا سیمونیوں نے اس مسئلے کی اہمیت کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دی تھیں ۔ شخصی آزادی کا احساس اس میں کبھی ناپید نہیں ہوا اس کا ثبوت اس کے 'Essay on Liberty' (آزادی پر مضمون) سے مل سکتا ہے ۔ اپنی کتاب Utilitarianism میں وہ افادیت کی بحیثیت ایک اخلاقی اصول کے حمایت کرتا ہے اور 'Considerations on Representative Government' میں اپنا نظریۂ سیاست پیش کرتا ہے ۔

1865-68 ۱۸۶۵ء–۶۸ء تک مل مجلس عوام کا رکن رہا جہاں پر اس نے وضاحتِ بیان اور معلومات امور میں بہت شہرت حاصل کی اگرچہ وہ اکثر عوام ناپسند تجاویز کی حمایت کرتا رہا ۔ گلیڈ اسٹون نے اپنے ایک خط میں مل کی مجلسی زندگی کو مفصلۂ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے "مل کے پارلیمنٹ میں داخل ہونے سے پہلے ہم سب اس کے علمی کمال سے واقف تھے ۔ اس زندگی میں جو بات کم از کم مجھ پر اس کی نسبت خاص طور پر منکشف ہوئی وہ اس کی اخلاقی عظمت تھی ۔ مجھے یاد ہے کہ میں اس کو بے تکلفی سے عقلیت کا ولی کہا کرتا تھا تمام محرکات ہیجانات اور رنجش جن کا شکار لوگ پارلیمنٹ میں اپنی انانیت کی وجہ سے ہوتے ہیں ان میں سے کسی کا اس پر کوئی اثر نہیں تھا ۔ اس بارے میں اس کا عمل اور اس کا قول ایک وعظ کی طرح معلوم ہوتا تھا ۔ فلسفی ہونے کے باوجود وہ محض خیالی باتیں نہیں کرتا تھا ۔ ایک خلوت گزیں آدمی کی رفیع آزادی کے ساتھ ساتھ سیاست کا عملی احساس اس میں موجود تھا ۔ مجھے اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ میں مجلس عوام کی خاطر اس کی آمد پر خوش ہوا اور اس کی عدم موجودگی پر مجھے افسوس ہوا ۔ ہم سب کے لئے اس کی موجودگی نیک اثر رکھتی تھی ۔ مجھے افسوس کے ساتھ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ خواہ وہ کسی فرقے یا کسی رائے کے ہوں ایسے لوگ الشاذ کالمعدوم ہیں" [1]

مل کا دوبارہ پارلیمنٹ کے لئے منتخب نہ ہو سکنا کچھ تو اس کے

مذہبی خیالات کی وجہ سے تھا جس سے اس کے مخالف ناجائز فائدہ اٹھاتے تھے اور کچھ اس لئے کہ اس کے سیاسی خیالات اس کے منتخب کرنے والوں کے لئے بہت زیادہ انتہائی اور انقلابی تھے۔

جون اسٹوارٹ مل نے ۸ مئی ۱۸۷۳ء کو اونیوں میں وفات پائی اس کی ہستی کا شمار انیسویں صدی کی نہایت شاندار دیانتدار اور شریف ہستیوں میں ہوتا ہے اس کو ہم زمانہ ماضی کے اکابر کے پہلو بہ پہلو بٹھا سکتے ہیں۔ اس کی زندگی جس کو اس نے خود سپرد قلم کیا ہے ہر محقق کے لئے سرچشمہ ہدایت ہے اور اس کی تصانیف سے فکر انسانی کے بعض نہایت اہم مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

منطق استقرائی

مل کی خاص خوبی بحیثیت مفکر یہ ہے کہ اس کی قوت بحث ان تھک ہے وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور اسکی اساس کا مطالعہ کرنے کے لئے اس کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے۔ اس کے نظام منطق کی بعد کی اشاعتوں میں جن میں ان اعتراضات کے جواب پائے جاتے ہیں جو اس کے نظریات کے خلاف کئے گئے اس کا بیان مکالمے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس طرح کہ ایک اچھا مکالمہ نویس تمام متکلمین کے نقاط نظر کو نہایت وضاحت سے پیش کرتا ہے اسی طرح مل کی بھی یہی کوشش معلوم ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین کے اعتراضات اور خیالات میں پورا وزن ڈالا جائے یہاں تک کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ ان کو مخالف نہیں بلکہ معاون سمجھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دوسروں کے نقاط نظر کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتا۔ یہ کوتاہی اس کی تمام تحقیقات میں اس کی شخصیت اور اس کی تاریخی حیثیت کی وجہ سے پائی جاتی ہے تنقیدی

تحقیق سے یہ کوتاہی اور بھی واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے نظریۂ علم کی نفسیاتی اساس اس کے محسوس کئے بغیر آہستہ آہستہ سرکتی گئی۔ جو شخص مِل پر تنقیدی نظر ڈالنے لگے اس کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مِل حقیقت کا متلاشی تھا اس کے فلسفیانہ کمال کا اندازہ محض اس سوال کے جواب سے نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربیت کو ہیوم سے بھی زیادہ مطلق صورت میں ڈھال سکا یا نہیں۔

مِل تجربی منطق کو کچھ تو فکر خالص کی منطق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور کچھ اس کی توسیع کے طور پر۔ فکر خالص سے ہمارے علم میں اضافہ نہیں ہو سکتا وہ فقط یہی بتا سکتا ہے کہ ہمارا فکر تناقض سے بری ہے یا نہیں نئے حقائق فقط مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہو سکتے ہیں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مشاہدے سے حاصل کردہ نئے حقائق کا ہم کیا ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔ مِل بہ نسبت انکشاف کے ثبوت پر زیادہ زور دیتا ہے اس کی خاص کوشش یہ ہے کہ جنت حقائق میں داخل کرنے سے پہلے تمام قضایا کو اچھی طرح پرکھ لیا جائے۔ اس کو اس سے مطلب نہیں کہ قضایا کس طرح پیدا ہوتے ہیں منطق کا کام صرف شہادت ہے۔ کارلائل کی طرح مِل کے لئے بھی فلسفے کی عملی قیمت رسم و عادت سے اس کی پیکار ہے۔ روایت سے حاصل شدہ خیالات اور غیر ارادی ائتلاف تصورات سے پیدا شدہ آرا کو اس لئے جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے کہ جو تعصبات مانع ترقی ہوں ان کو خارج کر دیا جائے۔ نوع انسان کی ترقی کی نسبت مِل کی بڑی بڑی امیدیں اسی پر مبنی تھیں کہ تمام خیالات کو تجربے کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔

مِل کے نزدیک علاوہ ان حالتوں کے جن میں کوئی عام تصدیق سند یا اقتدار سے قایم ہوتی ہے مثلاً دینیاتی اور قانونی تصدیقات ہر تصدیق جزئی مشاہدات کے سلسلے کا مجموعہ ہوتی ہے اسی لئے استقرائی منطق، جس میں ہم جزئی مشاہدات سے کلّی قضایا کی طرف عبور کرتے ہیں، استخراجی منطق پر مقدم ہے جو کلّی قضایا سے شروع کرتی ہے۔ فکر خالص کے لئے تجربہ ہمیشہ مقدم ہوتا ہے مثلاً اگر میں یوں استدلال کروں:-

تمام انسان فانی ہیں
ڈیوک آف ولنگٹن ایک انسان ہے
اس لئے ڈیوک آف ولنگٹن فانی ہے

تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اگر تمام انسانوں کے فنا پذیر ہونے کی نسبت میرا مقدمۂ کبریٰ صحیح اور جائز ہے تو مجھے یقین ہونا چاہئے کہ ڈیوک آف ولنگٹن بھی مرجائے گا۔ مل کہتا ہے کہ اس قیاس میں میں درحقیقت تمام انسانوں کی موت سے ولنگٹن کی موت کا نتیجہ اخذ نہیں کرتا بلکہ کثیر افراد کی موت کے تجربے سے اس مخصوص انسان کی موت کو اخذ کرتا ہوں۔ اگر مجھے درحقیقت یہ معلوم ہے کہ تمام انسان فانی ہیں تو ولنگٹن کی موت کے نتیجے کا اخذ کرنا میرے لئے تحصیل حاصل ہے کیونکہ تمام انسانوں کی فنا میں ولنگٹن کی فنا پہلے ہی سے داخل ہوگی۔ میرا استدلال درحقیقت منفصلہ ذیل ہے۔ زید مرگیا عمر مرگیا بکر مرگیا وغیرہ وغیرہ اس لئے ڈیوک آف ولنگٹن بھی مرجائیگا۔ ہر قیاس جس میں مقدمۂ کبریٰ سند یا اقتدار سے قائم نہیں کیا گیا درحقیقت جزئیات سے جزئیات سے انتاج پر مبنی ہے۔ یہی کل استدلال ہے جو استقرا اور استخراج دونوں کی بنا ہے پہلے استقرا ہے اور اس کے بعد استخراج۔ اس علم کا آغاز یہ ہے کہ میرے تجربے میں دو مظاہر انسانیت اور موت یکجا رہے ہیں۔ آئندہ ان میں سے جب کبھی ایک واقع ہوگا تو ان میں سے دوسرے کی توقع میرے ذہن میں پیدا ہوجائے گی۔ اگر یہ توقع پوری ہوتی رہے تو میں ان تمام تجربات کو ایک عام یا کلی قضیے میں ڈال دیتا ہوں اور یہ قضیہ میرے تمام تجربات کا مختصر بیان ہوتا ہے۔ اس سے مجھ کو اس سے زیادہ حاصل نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں ناجائز تعمیم نہ کروں۔ تمام انتاج جزئیات سے جزئیات کی طرف ہوتا ہے اس قسم کا انتاج بچے بھی کرتے ہیں اگر ایک بچہ پہلے انگلیاں جلا چکا ہے تو اس کے بعد وہ موم بتی کو نہیں چھوتا اس لئے نہیں کہ اس نے کوئی عام اصول قائم کرلیا ہے بلکہ اس لئے کہ شعلہ سے فوراً درد کے

تصور کا احیاء ہو جاتا ہے ۔ حیوان بھی اس قسم کا استدلال کر لیتے ہیں کیونکہ بچہ ہی نہیں بلکہ کتا بھی جو کبھی جل چکا ہے آگ سے ڈرتا ہے ۔
(منطق حصۂ دوم باب سوم)

لیکن مل اس سے بخوبی واقف ہے کہ ایک ادراک سے کسی تصور یا توقع کی طرف عبور محض ایک تلازم ہے جس کے جواز کا امتحان کرنا لازمی ہے۔ تلازم اس قسم کا ہے جس میں جیمز مل نے تمام تلازمات کو تحویل کرنے کی کوشش کی یعنی تلازم تقارب (Association by Contiguity) - الف اور ب کو ہم اکثر یکجا دیکھتے رہتے ہیں اس لئے ہم الف کے وقوع کے ساتھ ب کی توقع رکھتے ہیں ۔ لیکن اس توقع کی صحت کا ثبوت کیسے مل سکتا ہے کیونکہ منطق کا کام یہ بتانا نہیں کہ ہم کس بات کو صحیح سمجھتے ہیں بلکہ یہ کہ ہمیں کس بات کو صحیح سمجھنا چاہیئے ۔ شہادت وہ نہیں جسے ذہن تسلیم کرتا ہے یا اسے تسلیم کرنا پڑتا ہے بلکہ شہادت وہ ہے جسے اسکو تسلیم کرنا چاہیئے (منطق حصۂ سوم باب اکیس) ۔ اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ مظہر الف کے وقوع سے مظہر ب کے وقوع کے انتاج کا ہم کو کیا حق حاصل ہے۔

تجربی سائنس کی تاریخ کی بنا پر جس کے اختیار کرنے میں مل نے کونت وہیول اور ہرشل کو اپنا پیشرو تسلیم کرتا ہے وہ چار بڑے طریقے پیش کرتا ہے جن کے ذریعے سے ہم جائز اور ناجائز تلازم تصورات میں تمیز کرسکتے ہیں ۔ ان طریقوں کی تفصیلی تشریح جن کا سرسری خاکا ہرشل کے ہاں بھی ملتا ہے مل کا اہم ترین کام ہے ہم یہاں ایک اہم نکتے کا خاص طور پر ذکر کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مل نے سلبی مثالوں پر زور دیا ہے یعنی ان مثالوں پر جن میں ایک مظہر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس کے علاوہ دوسرے حالات وہی ہوتے ہیں جو ان ایجابی مثالوں میں تھے جن میں وہ مظہر واقع ہوتا ہے ۔ ایسے حالات میں "طریق فرق" استعمال کیا جاتا ہے جو سب سے اہم استقرائی طریقہ ہے اس کو بیکن نے بھی نہایت اہم قرار دیا تھا ۔ مظہر زیر تحقیق میں اگر ایک مثال میں ایک کیفیت موجود ہے اور دوسری مثال میں وہ کیفیت موجود نہیں تو ہمیں سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کیفیت کا

اس منظر سے کوئی تعلیلی تعلق ہے (یا وہ علت ہے یا معلول یا دونوں مثالیں ایک ہی علت کے معلولات ہیں)۔ ہم اسی حالت میں یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ ب الف کے بعد آئے گی جب یہ ثابت ہو چکا ہو کہ جہاں الف نہ ہو وہاں ب بھی نہیں ہوتی۔ جب ایسا ہو تو فقط دو مثالیں الف اور ب کے ربط تعلیل کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں ایک ایجابی مثال اور ایک سلبی مثال۔

لیکن اس قدر سادہ انتاج نہایت سادہ حالتوں ہی میں ممکن ہوتا ہے پیچیدہ حالتوں میں جہاں بہت سے عناصر مل کر عمل کرتے ہیں ہمیں پہلے کسی منظر کو اس کے عناصر میں توڑنا پڑتا ہے اس کے بعد یہ ضروری ہوتا ہے کہ سادہ استقرا سے ہر عنصر کا الگ الگ عمل دریافت کیا جائے۔ بعدازاں استخراجی طریقے سے یہ تحقیق کرنا ہوگا کہ ان عوامل کے متحدہ عمل سے کیا نتیجہ نکلیگا۔ اس کے بعد مشاہدے سے اس کی تصدیق لازمی ہوگی کہ ہمارے نتائج حقیقی تجربے کے مطابق ہیں۔ اس لحاظ سے علم کے تین مدارج عمل ہیں، استقرا استخراج اور تصدیق۔ مل استخراجی طریقے کی اہمیت کو نظرانداز نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس کسی سائنس کے کمال کا اس سے اندازہ کرتا ہے کہ اس میں استخراجی طریقہ کتنا زیادہ استعمال ہو سکتا ہے لیکن وہ بڑے زور سے دعویٰ کرتا ہے کہ تمام استخراج کی بنا استقرا پر قائم ہے اور اسکے نتائج کو تجربے کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے وہ فکر خالص کو اسی حالت میں رد کرتا ہے جبکہ نہ وہ تجربے سے شروع ہو اور نہ اسکے نتائج کی تجربے سے تصدیق ہو سکے۔

مل اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ طریق فرق جس پر تمام علم کی تعمیر قائم ہے، اسی حالت میں بنائے ثبوت ہو سکتا ہے جب کہ ہم اس کو تسلیم کر لیں کہ ربط فطرت اس قسم کا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے انھیں حالات کی تکرار سے وہ ہمیشہ واقع ہو سکتا ہے۔ مظاہر سے انتاج کرتے ہوئے ہم فطرت کی یکسانیت یا قانون علت و معلول کو پہلے صحیح تسلیم کر لیتے ہیں۔ قانون تعلیل کے ثبوت کی تحقیق میں مل ہیوم

اور کانٹ کے مسئلۂ عظیم کی تحقیق کرتا ہے۔ وہ اس کا جواب ہیوم کے انداز میں دیتا ہے لیکن اس پر منطقی پہلو سے روشنی ڈالنے کی کوشش کرتا ہے درانحالیکہ ہیوم نے کہا تھا کہ اس کا منطقی حل ناممکن ہے اسی لئے اس مشکل کو ناچار نفسیاتی توجیہ سے رفع کرنے کی کوشش کی تھی۔

ل اس سے انکار کرتا ہے کہ اصول تعلیل بلا واسطہ یقین وجدان یا جبلت پر مبنی ہے۔ اول تو یہ کہ ایمان اور جبلت ثبوت نہیں۔ قوی اور مستقل تلازم تصورات سے ایسا اعتقاد پیدا ہو سکتا ہے جو کسی مخالف شہادت سے متزلزل نہ ہو سکے۔ اعتقاد کی قوت فی نفسہ کوئی ثبوت نہیں اس کے برعکس ل کا خیال ہے کہ قانون تعلیل پر یقین زائل ہو سکتا ہے اور جبلت مغلوب ہو سکتی ہے۔ کسی شخص کے لئے جو تجرید و تحلیل اور آزادانہ تخیل کا عادی ہو یہ ناممکن نہیں کہ وہ ایک مطلق بدنظمی کا تصور کر سکے جہاں واقعات بغیر کسی معین قاعدے کے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی صحیح نہیں کہ نوع انسان کو ہمیشہ اصول تعلیل پر اعتقاد رہا ہے۔ انسان محض اتفاق پر بھی یقین کرتا رہا ہے اور ارادے کے اختیار کا بھی قائل رہا ہے۔ اس لئے تجربی سائنس کی صحت کے لئے ہم کو یہ تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں کہ قانون تعلیل ہر قسم کے مظاہر کے لئے صحیح ہے فقط زیر تحقیق شعبوں کے لئے اس کو صحیح تسلیم کرنا کافی ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ سیاروں کی حرکت کی نسبت معین قوانین دریافت ہو سکیں اور باد و باراں کے لئے نہ ہوں۔ کائنات کے جن حصے سے ہم واقف ہیں اس سے باہر قانون تعلیل کی توسیع کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں۔ تجربات کی بنا فقط تجربات ہو سکتے ہیں تجربی سائنس کی اساس محض تجربے ہی پر قائم ہونی چاہئیے۔ خود تجربے سے پوچھنا چاہئیے کہ ہم اس پر کہاں تک اعتبار کر سکتے ہیں تجربے کو تجربے ہی کے معیار پر پرکھنا چاہئیے۔

اس لحاظ سے اصول تعلیل کی تاسیس بھی تجربے ہی سے ہونی چاہئیے

اور اس کا ثبوت استقرائی ہونا چاہیے۔ ہمارا یہ یقین کہ فلاں بات واقع نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے پہلے فلاں بات واقع نہ ہو اس حقیقت پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم نے بے شمار بار اسی قسم کے ربط کو مشاہدہ کیا ہے۔ اصول تعلیل کی صحت اسی قسم کی شہادت پر مبنی ہے جس قسم کی شہادت کی بنا پر ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ڈیوک آف ولنگٹن مر جائے گا۔ دونوں حالتوں میں جزئیات سے جزئیات کی طرف انتاج کیا گیا ہے۔ قانون تعلیل اتنے لاتعداد تجربات پر مبنی ہے کہ اس کو ہم انسان کی وسیع ترین تعمیم کہہ سکتے ہیں۔ جب ہم اپنے محدود استقراؤں کو اس وسیع ترین تعمیم کے ساتھ وابستہ کر دیتے ہیں تو ان کے درجۂ یقین میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

لیکن استقرائی منطق کو اسی امر کا ثبوت دیتا ہے کہ مستقبل میں الف اور ب کے ربط کی توقع محض ماضی کے تجربے کی بنا پر کیونکر جائز ہو سکتی ہے کیونکہ جزئی سے جزئی کا انتاج محض تلازم سے واقع ہوتا ہے یہ کہہ دینا کہ یہ اصول تعلیل پر مبنی ہے کوئی ثبوت نہیں کیونکہ یہ اصول بقول مل خود جزئیات سے ایک جزئی انتاج ہے اور محض تلازم کا نتیجہ ہے جس کو بے حد تکرار سے تقویت پہنچی ہے۔ مل کے اصول تعلیل کی بحث میں علت ایک واقعہ ہے اور معلول ایک دوسرا واقعہ۔ مل ایک دائرے میں گھومتا رہتا ہے یا یوں کہو کہ وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ جزئی استقراؤں کے ثبوت میں اصول تعلیل کو پیش کرنا محض قوی تلازمات سے مقابلۃً کم قوی اور کسی قدر غیر یقینی تلازمات کی تائید کرنا ہے۔ قدیم عادت سے اسی قسم کی ایک نئی عادت کو تقویت پہنچتی ہے لیکن یہ کوئی ثبوت نہیں۔

تمام اولیاتی اصولوں کی بیخ کنی کے جوش میں مل بہت دور نکل جاتا ہے۔ وہ اکثر یہ غلطی کرتا ہے جس میں اس کے بہت سے مخالفین بھی مبتلا ہوتے ہیں کہ ایک اصول کا ماخذ ماہیت شعور میں بتا کر اس نفسیاتی توجیہ کو اس اصول کی صحت کا ثبوت فرض کر لیتے ہیں۔ اس کا

یہ کہنا صحیح ہے کہ کسی اصول کا ماہیت شعور کی اساس میں موجود ہونا اس کی صحت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ ناممکن نہیں ہے کہ بعض ایسے مفروضات ہوں جن کو ہم اپنی فطرت شعور کی وجہ سے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں اور تجربی سائنس کا یہ کام ہو کہ وہ تفصیلات میں ان کی صحت کا امتحان کرے۔ اس حالت میں سائنس کا یہ کام ہوگا کہ وہ غیر ارادی مسلمات کی تفصیلی جانچ اور ان کی تصدیق کی کوشش کرے۔ لیکن جب کوئی یہ کہتا تھا کہ غیر ارادی مفروضات بھی علم کے لئے اہم ہو سکتے ہیں تو مل کو کھٹکا ہوتا تھا کہ یہ علم میں معتقدات کو داخل کرنے کا بہانہ ہے۔ اس بدگمانی کی وجہ سے اس کو اپنے نظریۂ علم میں یہ سزا ملی کہ وہ ایک ہی جگہ کھڑا ہوا پاؤں مارتا رہا اور آگے نہ بڑھ سکا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم انتاج سے وہ عمل مراد لیں جس میں ایک مقدمہ دوسرے سے بالتبع لازم آتا ہے اور اگر ہم انتاج اور محض تلازم تصورات میں فرق کریں تو جزئی سے جزئی کا انتاج کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اگر الف سے ب کا انتاج صحیح ہے تو یہ فقط اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس الف میں کسی پہلی چیز کے ساتھ کچھ مشابہت ہے میرے پہلے تجربات میں ب ۱ کے ساتھ واقع ہوئی تھی، اور اب میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ ب ۲ بھی ۱ کے ساتھ واقع ہوگی۔ الف سے ب کی طرف عبور مماثلت کی بنا پر واقع ہوا ہے اور اس عبور کے جواز کا مدار مماثلت کی صحت کے امتحان پر ہے۔

[1] تمام انتاج میں مماثلت کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے (منطق جلد دوم باب سوم اور جلد سوم باب سوم) لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ اس امر کا اقبال جزئیات سے جزئیات کے انتاج کے منافی ہے اور درحقیقت قانون عینیت تمام انتاج کی اساس ہے خواہ وہ استقرائی ہو یا استخراجی تصورات کی کورانہ یکجائی منطقی ربط کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ جہاں عینیت کی نسبت کا پتہ دے سکیں وہاں ربط کورانہ نہیں ہوتا۔

مل نے اپنی تجربیت کی وجہ سے یہ فرض کر لیا کہ منطق کے اساسی اصول بھی تجربے پر مبنی ہیں۔ انسان نہایت ابتدائی عمر میں یہ معلوم کر لیتا ہے کہ روشنی اور اندھیرا حرکت اور سکون ماضی اور مستقبل مختلف اور متضاد صفات ہیں۔ انسان یہ بھی سیکھ لیتا ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی طرح سے ایک ہی وقت میں یقین کرنا اور یقین نہ کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ یقین اور بے یقینی متضاد ذہنی حالتیں ہیں۔ ان تجربات سے انسان ایک عام اصول اخذ کر لیتا ہے۔ کہ جس بات میں داخلی تناقض ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس اصول میں اس سے زیادہ جبر و لزوم نہیں جتنا کہ تجربے کی تعلیم سے حاصل ہوا ہے۔ جب ہم ایسے مفروضات کو مان لیتے ہیں جن کو ہم بے تناقض رد نہیں کر سکتے اس حالت میں بھی ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ حقیقت میں ناممکن ہیں۔ ہمارے تصورات کا ایسا قوی ائتلاف ہو سکتا ہے کہ ہم ان تصورات کو الگ الگ نہیں کر سکتے۔ با ایں ہمہ سائنس کی تاریخ میں اس قسم کی کئی مثالیں مل سکتی ہیں کہ پہلے جو چیز ناقابل تصور شمار ہوتی تھی وہ بعد میں صحیح ثابت ہوئی جب ہم دیکھتے ہیں کہ ناقابل فہم چیزیں بعد میں قابل فہم ہو سکتی ہیں تو کسی مفروضے کے تناقض کا ناقابل فہم ہونا اس مفروضے کی صحت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ممکن اور حقیقی کا علم محض تجربے کی بنا پر ہو سکتا ہے محض نفسیاتی تنقید سے نہیں۔ ان دو سوالوں میں سے کہ (۱) آیا کوئی ایسے تناقضات بھی ہیں جو ناقابل انفکاک تلازمات تصورات سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتے ہیں؟ (۲) ہمارے لئے یہ فرض کر لینا کیسے جائز ہے کہ تناقضات کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، مل موخر الذکر سے بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اپنی بعد کی تصانیف مثلاً سر ولیم ہیملٹن کے فلسفے کی تنقید میں اس کو اس سوال کے جواب میں بھی تامل ہوتا ہے کہ آیا وہ تناقض مفروضات کا تناقض ہماری فطرت شعور کی وجہ سے ہے یا تجربے کی بنا پر ہے لیکن اس کا یہ یقین پختہ ہے کہ نفسی ضرورت

خارجی حقیقت کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔ ل یہاں پر تناقض کی مہیج اور محرک
قوت کو نظر انداز کرتا ہے۔ ہمارے لئے مسائل اسی طرح پیدا ہوتے ہیں
کہ ہم فطرت سے جو قوانین و اصول اخذ کرتے ہیں وہ بعض اوقات باہم
متناقض معلوم ہوتے ہیں اور ہم اس تناقض کو رفع کرنے کی کوشش
کرتے ہیں۔ اگر ہم متواتر تناقض کی کسوٹی پر اس کو نہ پرکھتے رہیں تو ہمارا
فکر بے کار ہوجائے۔ جس طرح اصول تعلیل ہمارے لئے مفروضات
مہیا کرتا ہے اسی طرح اصول تناقض ہمارے لئے مسائل پیدا کرتا ہے
اس مسئلے میں بھی شبہ کی وجہ سے ل کا تیر نشانے پر نہیں بیٹھا۔

ل کے نزدیک منطق کے اساسی اصولوں کی طرح ریاضیات
کے اساسی اصول بھی تجربے کی تعمیمات کا نتیجہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ریاضیات
ایک عقلی علم ہے جو فکر کے ذریعہ سے لازمی نتائج تک رہنمائی کرتا ہے۔
لیکن وہ ایسے اصولوں پر مبنی ہے جو فقط تجربے سے اخذ ہو سکتے ہیں۔
مثلاً جیومٹری کی تعریفوں میں ایسے عناصر ہوتے ہیں جو تجربے سے اخذ
کئے گئے ہیں اگرچہ بہ نسبت تجربے کے ان میں زیادہ اتفاق اور کمال
پایا جاتا ہے۔ دائرے کی تعریف میں یہ ہے کہ اس کے تمام نصف
قطر بالکل برابر ہوتے ہیں لیکن تجربے میں کوئی حقیقی دائرہ ایسا نہیں
آتا جس میں یہ شرط بکمال اتقان پوری ہو سکے۔ مگر تمام حقیقی دائرے
اس تصوری دائرے سے کم و بیش مماثل ہوتے ہیں اور جسقدر یہ مماثلت زیادہ ہوتی ہے
اسیقدر جیومٹری کے اصول کا ان پر زیادہ اچھی طرح اطلاق ہوتا ہے ہم تقریبی مساواتوں سے مطلق مساواتوں
کیطرف جست کرتے ہیں کیونکہ اسطرح سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں اور جب ہم ان نتائج
کا اطلاق کرنے لگتے ہیں تو درجۂ مماثلت کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس لحاظ
سے کہہ سکتے ہیں کہ جیومٹری مفروضات بلکہ وہمیات پر مبنی ہے جیومٹری
میں حقیقی صحت اسی حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ یہ صحیح تسلیم کر لیا جائے
کہ مکان کی ماہیت ہمارے تصوری مفروضات کے مطابق ہے۔
لیکن اولیاتی طور پر ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ تمام کائنات

میں مکان کی یہی ماہیت ہے جس تصوریت سے جیومٹری کے مفروضات قایم ہوتے ہیں اگر
ل اسکی ماہیت پر گہری طرح غور کرتا تو اسکا نظریۂ علم شاید ایک مختلف رنگ اختیار کرلیتا
اور وہ شاید اس نتیجے پر پہنچ جاتا کہ یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے علم میں اولیاتی عنصر کو تسلیم
کریں بغیر اس کے کہ ہم مزید تحقیق کئے بغیر عام ماہیت وجود کی نسبت اس بناپر
مفروضات کو جائز رکھیں۔

ل کی خالص تجربی نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس میں نفس کو محض ایک
لوح سادہ تصور کیا جائے کامیاب نہ ہوئی بایں ہمہ اس کی محنت بیکار نہیں گئی کیونکہ اپنی دقت
نظر اور وسعتِ مسائل کی وجہ سے اس نے ماہیت علم پر بہت روشنی ڈالی ہے۔ اس کوشش کو ہیگل کے اسلوب
فکر خالص کا جواب قرار دے سکتے ہیں۔ ہیگل فکر خالص کے ذاتی ارتقا
سے حقیقت کے انکشاف کی امید رکھتا تھا۔ ل کو یہ توقع تھی کہ باہر
حاصل کردہ الگ الگ تصورات کو جوڑ کر صداقت کو پہنچ سکتے ہیں۔

ل کے نظریۂ علم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس کے نفسیاتی
مفروضات پر منحصر ہے۔ ل کی منطق اس کے باپ کی نفسیات پر مبنی
ہے وہ تلازم تقارب کو تمام تلازم تصورات کی اساسی صورت سمجھتا ہے
اور ناقابل انفکاک تلازم کو ان تمام مظاہر کی توجیہ خیال کرتا ہے جو ہمارے
لئے ناقابل فہم ہیں۔ اس کے نزدیک نفسیات وہ اساسی علم ہے جس پر
تمام علوم کا مدار ہے۔ تلازم کے قوانین ہمارے تمام علم کے اساسی
قوانین ہیں۔

نفسیات پر ل کی کوئی مخصوص تصنیف نہیں ہے لیکن اپنی منطق
اور دیگر کتابوں میں اس نے نفسیات پر جو بحثیں کی ہیں وہ بہت دلچسپ
اور غور طلب ہیں۔ آخر عمر میں وہ جس نفسیات کو خاص طور پر صحیح سمجھتا تھا
وہ وہی نفسیات تھی جس کو اس کے دوست اور شاگرد الگزانڈر بین
(Bain) نے اپنی دو بڑی تصنیفوں میں بیان کیا ہے 'The Senses
and the Intellect' اور 'The Emotions and the Will'
لیکن ان تصنیفوں میں جیمز ل کی تلازمی نفسیات کو ترک کر دیا گیا ہے اور

ولیم ہیملٹن کے زیر اثر نسبت تماثل کو تمام تلازم تصورات کی اساس قرار دیا گیا ہے جس کے تحت میں تلازم تقارب بھی داخل ہے۔(Analysis) پر مل نے جو یادداشتیں لکھی ہیں ان میں وہ اس نظریہ سے اتفاق کرتا ہے۔ اس نظریہ کے متوافق واجب تھا کہ مل کی منطق میں اس کے نظریۂ علم پر اس کا خاص اثر ہوتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور اپنی منطق میں اس نے تمام انتاج کی بنا تلازم تقارب پر رکھی یہ صحیح ہے کہ منطق میں بھی اس نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ مماثلت اور مخالفت کی نسبت ایک مخصوص ناقابل تحویل نسبت ہے لیکن وہ اس پر مزید غور نہیں کرتا کہ تمام تلازم تصورات اور تمام تفکر میں اس نسبت کا کیا عمل ہوتا ہے۔

اپنی بعد کی تصانیف میں مل ابھی تک جیمز مل اور ہیوم کے اس نظریۂ شعور پر قائم ہے کہ شعور کیفیات کا ایک سلسلہ ہے وہ فقط واقعی کیفیات کے ساتھ ممکن کیفیات کا اضافہ کرتا ہے لیکن اس کو ایک مشکل پیش آتی ہے جس نے اس کے پیشروؤں کو تکلیف نہیں دی تھی۔ حافظے اور توقع میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کیفیتِ شعور جس کا مجھے میں اب تصور ہے میری ہی تھی اور کسی اور کی نہیں تھی یا میری ہی ہو گی اور کسی اور کی نہیں ہو گی۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شعور میں کیفیات کی کڑیوں کے علاوہ کچھ اور بھی ہے کیونکہ ایک سلسلے کو خود اپنے سلسلہ ہونے کا کیسے احساس ہو سکتا ہے سلسلۂ شعور کو یہ کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اس میں بعض حلقے ماضی کے ہیں اور بعض مستقبل میں ہونگے۔ یہ ظاہر ہے کہ شعور کے مختلف حصوں یعنی تاثرات اور تصورات کے درمیان کوئی شیرازہ یا رابطہ ہونا چاہئے یہ رابطہ بھی ایسا ہی حقیقی ہو گا جیسی کہ شعور کی کیفیات حقیقی ہیں اور یہ رابطۂ فکر خود محض نتیجۂ فکر نہیں ہو سکتا۔ شعور کے اس اصلی رابطے کے لئے ہمکو اگر کوئی نام تلاش کرنا ہو تو اس کو "میں" یا "انا" یا ذات کہہ سکتے ہیں (تنقید فلسفۂ ہیملٹن باب دوازدہم +

نہایت اختصاصی اور بعین الفاظ بعد کی اشاعت میں ملتے ہیں)-
Analysis ، کے حواشی میں مل کا بیان مفصلۂ ذیل ہے "سلسلۂ
شعور کے تمام حصوں میں ایک قسم کا ربط پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے
میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایک ہی شخص یا ذات کے تاثرات ہیں اور
اس ذات کی عینیت برقرار رہی ہے - یہ ربط میرا انا ہے"- مل
کہتا ہے کہ ہم موجودہ حالت میں نفسیاتی تحلیل کے ذریعے سے اس سے
آگے نہیں بڑھ سکتے - یہ صاف ظاہر ہے کہ یہاں پر ایتلافی نفسیات کو
بالکل ترک کر دیا گیا ہے - کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ مل نے اپنے
فلسفے کے اندر ہی ایک چور دروازہ کھول دیا ہے - تناقض سے بری رہنے
کی خاطر ہیوم اس پر مجبور رہا تھا کہ اس اصل "شیرازہ بند" کو ایک معمہ
قرار دے کیونکہ اس نے اسکو مسلمہ قرار دے لیا تھا کہ فقط جزئی احساسات اور
تصورات ہی حقیقی ہیں لیکن جب مل نے یہ تسلیم کر لیا کہ شعور کے عناصر میں اتحاد پیدا کرنے والا رابطہ
بھی ان عناصر سے کم حقیقی نہیں تو اس نے ہیوم اور جیمز مل کے نظریۂ
شعور کو بالکل بدل دیا - کیونکہ اب معلوم ہوا کہ قوانین تلازم بھی اسی
اصل متحدہ کی مختلف اور مخصوص صورتیں ہیں - انگریزی محققین کی
ان تھک تحلیل نے اپنے اصول کی خود اصلاح کر لی - اس کے اس اعتراف
نے کہ رابطۂ شعور اور نسبت مماثلت بھی اصلی حقیقتیں ہیں مل کو تناقض میں
مبتلا کر دیا کیونکہ اس نے اپنی منطق کی بنا محض خارجی اور اتفاقی تلازم
پر رکھی تھی - اس کا اس طریقے سے ایسے نتائج تک پہنچ جانا جو اس کو
اس کے اصلی مقدمات سے ماوراء لے گئے اس کی دیانت اور دقت
نظر کی شہادت دیتا ہے -

مل نے قوانین تلازم کو ایک اور جگہ عائد کیا ہے جس پر ہمیں
غور کرنا چاہیئے - وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ایک سرمدی
عالم پر یقین رکھنے کی ان سے توجیہ ہو سکتی ہے - میں عالم کی نسبت
جو کچھ جانتا ہوں اپنے حواس کے ذریعے سے جانتا ہوں لیکن سوال

یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا میرے حواس سے الگ ایک عالم کا حقیقی وجود ہے؟
ہر لمحے میں فقط اس لمحے کا احساس موجود ہوتا ہے لیکن اس کے علاوہ مجھ میں
ممکن محسوسات کی یاد اور توقع ہوتی ہے جو تکرار اور تلازم سے مربوط
مجموعے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد یہ مجموعے خواہ وہ محسوسات ہوں یا ان کی
شعور میں عناصر کی اس ترکیب سے ظاہر ہوتے ہیں اس طرح سے ہم میں
ایک مستقل وجود کا تصور پیدا ہو جاتا ہے کسی شے کے خارجی حقیقی یا ازلی
وجود سے فقط یہی مراد ہوتی ہے کہ جس طریقے سے بعض محسوسات پہلے
آتے رہے ہیں اسی طریقے سے معین قوانین کے ماتحت ان کے دوبارہ
حاصل ہونے کا امکان ہے۔ میرے شعور سے الگ مستقل بالذات وجود
پر میرا یقین اس سے تقویت حاصل کرتا ہے کہ مجھے تجربے سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ دوسری ذی حواس ہستیوں کے محسوسات بھی میرے محسوسات
کی طرح متعین ہوتے ہیں یا دّے سے میری مراد درحقیقت احساس کا ایک
دائمی امکان ہوتا ہے اس تلازم تصورات کی وجہ سے جو تمام انسانوں
میں مشترک ہے ہم مادّے کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ چونکہ ہمارے
سلسلۂ محسوسات و تصورات میں قانون علت و معلول صحیح ثابت ہوتا ہے
اس لئے ہم غیر ارادی طور پر کل پر اس کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
مادہ ان تمام محسوسات کی علت ہے۔ خارجی دنیا پر یقین کرنے کا قوی
میلان مِل کے نزدیک فقط ایک عملی یقین ہے اور درحقیقت ثبوت کے
مساوی نہیں۔ تلازم استوار کے اصول کی روشنی میں اس قسم کا مفروضہ
غیر ضروری ہے۔ اپنے شعور کے علاوہ ہمیں کسی اور وجود کو فرض کرنے کی
ضرورت نہیں۔ معطیاتِ شعور کے علاوہ ہم کو فقط نئے کیفیاتِ شعور
کے امکان کو فرض کرنا پڑے گا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس امکان میں کانٹ
کی شے بذاتِ خود مضمر ہے جب مِل یہ کہتا ہے کہ "ہو سکتا ہے کہ غیر انا
انا کے ممکن تغیرات ہی کی ایک صورت ہو جو نفس کو یوں معلوم ہوتی ہے"
تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا انا ان ممکنات کو خود واقعیت میں لاتا ہے

اور کیفیات کی تبدیلیاں خود اسی سے سرزد ہوتی ہیں ۔ اگر اس کا جواب اثبات میں ہو تو یہ کہنا پڑے گا کہ انا اپنے باطنی عالم کو عدم سے پیدا کرتا ہے لیکن اگر اس کا انکار کیا جائے تو ہمیں یا قانون تعلیل کا منکر ہونا پڑے گا یا ماورا ے انا ایک حقیقت کو فرض کرنا پڑے گا ۔ مِل نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث نہیں کی خارجی عالم کی حقیقت اور مسئلہ تعلیل میں جو باہمی تعلق ہے اس پر مِل نے کبھی نظر غائر نہیں ڈالی ۔

اخلاقی اصول

تاریخ فکر میں مِل کو جو خاص مقام حاصل ہے اس کی وضاحت سب سے زیادہ اس کی اخلاقیات سے ہوتی ہے ۔ اٹھارھویں صدی کی فضا میں نشو ونما پاکر نہایت دیانتداری سے اس نے یہ کوشش کی کہ جدید زاویۂ نگاہ کو اختیار کرے لیکن چونکہ اس نے اپنے مقدمات قدیم اسکول سے حاصل کئے تھے اور اس کی غایت اور نقطۂ نظر جدید اثرات سے متعین ہوا تھا اس لئے بعض جگہ اس کے دلائل میں دورنگی پائی جاتی ہے جس کو وہ خود بعض اوقات محسوس نہیں کرتا تھا ۔ یہ دورنگی اس کی اخلاقیات میں یوں ظاہر ہوتی ہے کہ ایک طرف وہ بنتھم کے فلسفہ سے حاصل کردہ افادیت کو ترک نہیں کرتا اور دوسری طرف وہ کوشش کرتا ہے کہ اس کو فلسفۂ شخصیت اور اس کی نفسی اخلاقیات کے موافق بنائے ۔ وہ اس سعیٔ توافق کو مستقبل کی اخلاقیات کا اہم ترین کام سمجھتا تھا اگرچہ اس کا نظری حل پیش کرنے میں خود اس کو کوئی کامیابی حاصل نہیں ہوئی ۔ اس کی اپنی ترقی کے دوران میں ایک مقام پر جو اس میں غیر معمولی ذہنی تبدیلی واقع ہوئی اس کا باعث یہی مسئلہ تھا اس کے خود نوشتہ سوانح حیات سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے کہ عملی زندگی اور فن حیات اور اس کی وسیع

تخلیقی فعلیت میں شخصی زندگی کی باطنی ترقی اعمال کے خارجی اثرات سے کیا عجیب و غریب تعلق رکھتی ہے لیکن اس فن کو وہ نظریہ میں تبدیل نہ کر سکا۔

اس امر میں اس کی ناکامی کی یقیناً ایک وجہ اپنے والد اور بنتھم کی نسبت اس کا بنوی احترام تھا۔ ذہنی انقلاب کے بعد شدید نفسی ہیجان کے دوران میں اس پر ایسا زمانہ بھی آیا جب وہ افادیت پر سخت اعتراض کرتا تھا اور اس کو الزام یہ دیتا تھا کہ اس کا نقطۂ نظر محض خارجی اور کاروباری ہے لیکن اب یہ خیال کر کے کہ وہ اپنی ابتدائی تعلیم و تربیت کے نظریہ کے خلاف ردِّ عمل میں سے گذر چکا ہے وہ دوبارہ اس کا حامی بن گیا اور اس نے یہ محسوس نہ کیا کہ اس نے اس نظریہ کو جس کی وہ حمایت کر رہا ہے کس قدر بدل دیا ہے۔ قدیم افادیت سے وہ پوری طرح اپنا بچاؤ نہیں کر سکا اسی لئے وہ اپنے حقیقی خیال سے غیر متوافق طور پر کہیں کہیں اس سے متاثر معلوم ہوتا ہے یہ وجہ ہے کہ اس کی افادیت میں اس کی تمام تصنیفوں سے کم وضاحت پائی جاتی ہے۔

ل کے اس خیال میں کبھی تذبذب واقع نہیں ہوتا کہ اخلاقی قیمت کے اندازے کے لئے ہمارے پاس اسی حالت میں ایک واضح اور فطری معیار ہو سکتا ہے جب ہمارا حصر فقط عمل کے نتائج پر ہو اگر ہم یہ سوال کریں کہ کوئی عمل کیوں صائب ہے تو ہمارے جواب کا انحصار انجام کار اسی پر ہوگا کہ اس عمل نے کہیں نہ کہیں لذت کا احساس پیدا کیا ہے یا نہیں۔ یہ انسانی فطرت کی ترکیب میں داخل ہے کہ اس کو کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں ہو سکتی جو یا کامل سعادت یا جزو سعادت یا ذریعۂ سعادت نہ ہو۔ ہر عمل کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ اسی سے ہوتا ہے اور اسی سے ہونا چاہئے کہ وہ انسانی خواہش کی اس غایت کو کہاں تک پورا کرتا ہے اس قسم کا حکم ہم اصول افادیت کے اطلاق سے لگاتے ہیں۔

اس سوال کے جواب میں کہ کس کی مسرت کو معیار قرار دیا جائے ل یہ کہتا ہے کہ فقط فاعل کی سب سے زیادہ مسرت نہیں بلکہ مجموعی

بطور پر مسرت کی کثیر ترین مقدار غایت عمل ہو سکتی ہے۔ وہ ہابس کی طرح اس کے ثبوت میں یہ نہیں کہتا کہ تمام افراد کے عقلمندانہ اغراض باہم موافق ہوتے ہیں۔ وہ اس کی دلیل اخلاقی تاثر کی نفسیاتی توجیہ سے پیش کرتا ہے۔ اخلاقی احساس ہم سے اس مسرت کی بھی کوشش کراتا ہے جو مسرت خود ہماری نہیں۔

مل اخلاقی احساس کو خلقی اور حضوری نہیں سمجھتا اور اسے بہت مرکب و ملتف اسباب کی پیداوار قرار دیتا ہے۔ ہمدردی، خوف، مختلف قسم کے مذہبی تاثرات، نتائج عمل کے تجربات، عزت نفس اور دوسروں کی نظر میں متعزز ہونے کی خواہش، اس کے اہم ترین عناصر ہیں۔ اخلاقی فرض کے احساس میں جو سری کیفیت پائی جاتی ہے اس کی علت اسی ملتف پیداوار میں تلاش کرنی چاہیئے جس بات کو انسان صحیح خیال کرتا ہے اس کے خلاف عمل کرنے کے لئے اُسے بہت سے احساسات کو فنا کرنا پڑے گا۔ مزید براں مختلف عناصر میں ایسا قوی تلازم پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ سب متحد ہو کر ایک ناقابل حل وحدت معلوم ہونے لگتے ہیں چونکہ قوانین تلازم بھی قوانین فطرت ہی ہیں اس لئے اخلاقی احساس بھی ترکیباً اور تدریجاً صورت پذیر ہونے کے باوجود ایک فطری احساس ہے۔ بولنا، نتیجے نکالنا، زمین کاشت کرنا اور شہر تعمیر کرنا انسان کے لئے فطری ہی ہے حالانکہ ان تمام چیزوں کے فن وہبی نہیں بلکہ کسبی ہیں۔ اخلاقی احساس کا اگر کوئی عنصر جبلّی کہلا سکتا ہے تو وہ ہمدردی ہے۔ لیکن نہایت اہم قابل لحاظ امر یہ ہے کہ معاشرتی زندگی میں افراد اغراض مشترکہ کے عادی ہو جاتے ہیں متحدہ قوتوں سے کام کرنا اور ایک دوسرے کا لحاظ رکھنا ان کی عادت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس سے افراد کے درمیان احساس اور عمل کی یگانگت کی ایک جبلت پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے جیسے معاشرتی زندگی ترقی کرتی جاتی ہے

اور مختلف جماعتوں کے درمیان قدغنیں ناپید ہوتی جاتی ہیں اسی قدر اس اتحادِ اغراض میں ترقی ہوتی ہے۔ اگر تعلیم و تربیت، رسوم و اوارات کی تنظیم اور رائے عامہ سے اس میں ترقی ہوتی جائے تو یہ احساسِ اتحاد ایک مذہب کی صورت اختیار کرسکتا ہے۔ معاشرتی زندگی میں انانیت کی تربیت ہو جاتی ہے اور دوسروں کا خیال رکھنا جو پہلے خود غرضانہ اغراض کا ذریعہ تھا اب خود غایت بن جاتا ہے۔ بنتھم کم از کم عمل میں، انانیتی اغراض کو محرک کلی سمجھتا تھا لیکن مل بے غرضانہ احساسات کی حقیقت کا بھی قائل تھا۔ افلاطون کے متعلق اپنے نہایت دلچسپ رسالے میں جرجیاس کی نسبت بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اپنی بدی سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی نسبت دوسرے کی بدی سے خود تکلیف اٹھا لینا افضل ہے یہ جرجیاس نے اخلاقی تہذیب کی ترقی کی طرف نہایت اہم قدم اٹھایا اور وہ یہ ہے کہ بے غرضانہ طور پر فرض کو بحیثیت فرض ترجیح دینا اس حالت سے بلند تر ہے جس میں فقط بعید کی خود غرضی کے لئے قریب کی خود غرضی کو قربان کیا جاتا ہے۔"

اسپائنوزا، بارٹلے اور جیمز مل کی طرح اسٹوارٹ مل بھی انفرادی ترقی کا قائل ہے۔ ناقابلِ انفکاک تلازم کا اصول اس کے لئے بھی اس کے پیشروؤں کی طرح اخلاقیات کی باطنی اساس کی توجیہ و تاسیس کا کام دیتا ہے اور افادیت کے اصول سے جزئی اعمال پر حکم لگایا جاتا ہے لیکن وضاحت اور سادگیٔ بیان میں اسٹوارٹ مل جیمز مل یا اسپائنوزا کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اسٹوارٹ مل کے ہاں ہمیشہ اس میں کچھ تذبذب معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز اصلی ہے اور کیا اکتسابی ہے۔ علاوہ ازیں تاثرات کے مابین کیفی اختلافات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو ایک ایسی مشکل میں ڈال دیتا ہے جو اس کے پیشروؤں کے لئے موجود نہ تھی۔ مل کے نزدیک کسی لذت کا احساس فقط زیادہ قوی زیادہ خالص زیادہ دیرپا زیادہ بارآور اور زیادہ انسانوں میں مشترک ہونے کی وجہ سے

ہی افضل نہیں ہوتا بلکہ وہ کیفیت کے لحاظ سے بھی افضل ہو سکتا ہے جس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ جو شخص اس کو ایک دفعہ چکھ چکا ہے وہ اسے دوبارہ حاصل کرنا چاہتا ہے خواہ اس کے حصول میں اس کو کتنی ہی تکلیف ہو اور دوسری قسم کی لذتوں کی کثیر سے کثیر ممکنہ مقدار پر اس کو ترجیح دیتا ہے۔ یہ ایک سوال ہے کہ آیا کیفی اختلاف کی یہی توجیہ نہیں کہ بعض لذتوں پر اخلاقی احساس کی مہر لگی ہوتی ہے جس کے ماخذ کی اسٹوارٹ مل توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے بہرحال یہ سوال کہ تاثرات کے یہ اختلافات کیفی ہیں ایک ایسا پیچیدہ سوال ہے کہ مل کی طرح کے سادہ استدلال سے حل نہیں ہو سکتا۔

اخلاقیات کی نفسی اساس اور تاثرات کے کیفی اختلافات کا شدومد سے قائل ہونے کی وجہ سے اسٹوارٹ مل بینتھم سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے لیکن اس پر بھی وہ سرگرمی سے بینتھم کا پیرو رہتا ہے۔ کیونکہ وہ فعل اور فاعل کی قیمت میں فرق کرتا ہے اور اس کی رائے یہی رہتی ہے کہ اخلاقیات کا تعلق فقط فعل کی قیمت سے ہے حالانکہ خالص افادی نقطۂ نظر سے بھی یہ امتیاز ناجائز ہے۔ موجودہ فعل زیر بحث کے علاوہ اور بے شمار اعمال کا کسی محرک سے سرزد ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے محرک کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اگر کسی عمل سے مسرت میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا ہو لیکن اس کے محرک سے ایسے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں جنھیں ہمیں ناجائز قرار دینا پڑے اس لئے وہ محرک بھی اخلاقاً قابل اعتراض ہے۔ کسی عمل کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے ماخذ تک پہنچنا بالکل معقول رویہ ہے۔ مل کے Essay on Liborty (آزادی پر مقالہ) میں بھی بہت کچھ عمل اور عامل کے فرق پر منحصر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

معاشرتی اخلاقیات

ان کثیر اخلاقیاتی اور معاشیاتی مسائل میں سے جن پر مل نے اپنی

کتابوں اور رسالوں میں بحث کی ہے ہم فقط انھیں پر بحث کریں گے جن سے اس کے اخلاقیاتی نقطۂ نظر پر روشنی پڑتی ہے۔

(الف) فرد اور جماعت: مِل نے آزادی اور ذاتی ترقی کی حمایت کی لیکن اسے معلوم ہوا کہ فقط سیاسی آزادی سے روحانی آزادی اور استقلالِ نفس پیدا نہیں ہوسکتا۔ رائے عامہ جو ایک اخلاقی پولیس ہے بہت جلد مادی قوت اور دباؤ کی جگہ اختیار کرلیتی ہے جب کہ یہ قوت رفتہ رفتہ ناپید ہوتی جاتی ہے۔ یہ استبداد سیاسی استبداد سے زیادہ خطرناک ہوتا ہے کیونکہ رائے عامہ روزمرہ کی زندگی میں بھی دخل انداز ہوتی ہے اور اس سے گریز کے بہت کم راستے باقی رہ جاتے ہیں اسی لئے انسان کا نفس اس کی غلامی میں آجاتا ہے۔ جہاں انسان کو فقط حصول لذت مقصود ہوتا ہے وہاں بھی وہ بجائے اپنی جبلت اور جذبے کی پیروی کے عام خیالات کی رَو میں پڑ جاتا ہے۔ مِل کا خیال ہے کہ انگلستان میں دوسرے ملکوں کی نسبت رائے عامہ کا دباؤ بہت زیادہ ہے اور قانون کا دباؤ بہت کم ہے۔ ایسی صورت میں ایک بڑا خطرہ متوسط لوگوں کا مجموعی تفوق ہے یہ صحیح ہے کہ عوام الناس کو ہمیشہ رہنماؤں کی ضرورت رہتی ہے لیکن وہ ایسے رہنماؤں کو پسند کرتے ہیں جو ان سے بہت زیادہ بلند نہ ہوں حالانکہ ہر شریفانہ اور عاقلانہ تحریک چند برگزیدہ ارواح سے شروع ہوتی ہے۔ ذکاءِ اصلی رکھنے والے چند انسان ہی آئینۂ انسانیت کے جوہر ہوتے ہیں لیکن مِل کے نزدیک بڑے آدمیوں کی پرستش کی ضرورت نہیں۔ ایسے لوگ صرف یہ طلب کرسکتے ہیں کہ ان کو جدید خیالات کے اظہار میں کامل آزادی ہو دوسروں پر جبر کرکے ان سے کچھ منوانے کی قوت خود بڑے آدمیوں کو آخر میں فنا کردے گی۔ رائے عامہ کا استبداد اور عوام کے تفوق سے تہذیب کی پستی کا خطرہ آزادی سے رفع ہوسکتا ہے یہی ترقی کا سدا جاری سرچشمہ ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے جتنے اشخاص ہیں اتنے ہی اصلاح کے آزادانہ مراکز قایم ہوسکتے ہیں۔

کسی فرد کے معاملات میں دوسروں کی مداخلت کی نسبت مل یہ عام اصول پیش کرتا ہے کہ ایک فرد کی آزادی کو اسی حد تک محدود کر سکتے ہیں جس حد تک کہ اس کا عمل دوسروں کے لئے مضر ثابت ہوتا ہے۔ ایک فرد جماعت کے سامنے اسی حد تک ذمہ دار ہے جس حد تک کہ اس کے فعل سے دوسروں پر بھی اثر پڑتا ہے۔ مل کے نزدیک مداخلت کچھ مادی قوت سے ہوتی ہے کچھ اخلاقی دباؤ سے۔ لیکن ان اعمال میں جن کا اثر فرد تک محدود رہتا ہے اور ان میں جن کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہے فرق کرنا ناممکن ہے۔ جو شخص اپنی شخصیت کو ترقی نہیں دیتا یا جسکی معاملہ فہمی اور وقار میں فتور ہے وہ بھی ایک طرح سے دوسروں کو ایک ایسی چیز سے محروم کر رہا ہے جس کا ان کو حق حاصل ہے۔ اگر مل کے اس خیال کو قبول بھی کر لیں کہ یہ نہایت اہم ہے کہ بے شمار آزادانہ مراکز قائم ہوسکیں اس حالت میں بھی ہم ایسے افعال کو الگ نہیں کر سکتے جن کی اہمیت محض فرد تک محدود ہو۔ ان افعال میں جن کا اثر محض فرد تک ہو ایسے دوسرے اعمال سے جدا کرنا جن کا اثر دوسروں تک پہنچے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ فعل کی قیمت کو فاعل کی قیمت سے الگ کرنا۔ لیکن ان دونوں باتوں کی نسبت مل کو یہ یقین ہے کہ افادیت کے اصول کی بدولت وہ زیادہ صحیح نتیجے تک پہنچ سکا ہے۔

مل اس کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ انسانوں کو اظہار رائے اور عمل میں زیادہ سے زیادہ ممکن آزادی ہونی چاہئے اگر کوئی رائے صحیح ہے تو اس پر آزادانہ بحث کرنے سے کیا نقصان ہے۔ اگر کسی رائے میں صداقت کا فقط ایک جزو پایا جاتا ہے تو آزادانہ بحث ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ اس میں صداقت کا کتنا حصہ پایا جاتا ہے۔ کسی خیال کو بحث سے زندہ رکھنے سے ہی اس کا اثر سیرت و اعمال پر ترقی کر سکتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوسکتا ہے کہ ایک خیال صحیح نہیں لیکن مفید ہے۔ اس حالت میں بھی اس کے

مفاد کی تحقیق ایسی ہی ضروری ہے جیسی کہ اس کی صداقت کی تحقیق۔ مل کہتا ہے کہ اس زمانے میں خیالات کا مفاد بہ نسبت اُن کی صداقت کے زیادہ کام کرتا ہے۔ یہ لازمی بات ہے کہ اعمال میں اتنی آزادی نہیں ہو سکتی جتنی کہ خیالات میں ہو سکتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ زندگی کے مختلف طریقوں کی قدر و قیمت کو فقط تجربے سے جانچ سکتے ہیں اور یہ اسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ مختلف طریقوں پر عمل کرنے کی آزادی ہو جس حد تک کہ یہ آزادی دوسروں کو نقصان نہ پہنچائے۔ انفرادی مسرت اور انفرادی و اجتماعی ترقی کے لیے یہ ایک شرط مقدم ہے کہ انسان کا طرز عمل اس کی اپنی سیرت سے متعین ہو نہ کہ روایت اور رسم و رواج سے۔ قومی جذبات اور خواہشات اچھی چیزیں ہیں انھیں سے عظیم الشان انسان بنتے ہیں انسانوں کی غلط کاری ان کی خواہشوں کی قوت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے ضمیر کی کمزوری کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فرد اور جماعت کے درمیان خط کھینچنا اتنا آسان نہیں جتنا کہ مل سمجھتا ہے لیکن اس کا بیان اس لحاظ سے نہایت مفید ہے کہ وہ کہتا ہے کہ بار ثبوت ان لوگوں پر ہے جو آزادی کی تحدید کرنا چاہتے ہیں اور ہر اخلاقی حکم کے ساتھ ایک ذمہ داری وابستہ ہے (یہ زیادہ تر کانٹ کی تعلیم حقوق، کے اساسی افکار کا اعادہ ہے)۔

(ب) مسلۂ نسواں (تعبدِ نسواں ۱۸۶۹ء) مل کے نزدیک عورتوں کے حقوق کا مسلۂ وسیع تر مسلۂ آزادی کا ایک پہلو ہے۔ یہ درحقیقت ایک پیکار ہے قوت کے غلط استعمال کے خلاف، اور ایک کوشش ہے اُن اسباب کو رفع کرنے کی جو شخصیت کے آزادانہ ارتقا کو روکتے ہیں تاکہ زبردستوں کے حقوق کو زائل کیا جائے اور اس تمام خارجی اقتدار کو منسوخ کر دیا جائے جو حفاظت یا تعلیم و تربیت کے لیے ضروری نہیں۔ اس مسئلے کی بحث میں ان تمام خیالات کی توجیہ کے لیے جو ترقی کو روکتے ہیں مل ناقابل انفکاک تلازم کے دل پسند نظریئے سے کام لیتا ہے۔ عورتوں کی نسبت جو خیالات

رائج ہیں وہ رسم و روایت کا نتیجہ ہیں اور حقیقی تجربے پر مبنی نہیں۔ جس کو ہم عورت کی فطرت کہتے ہیں وہ ایک مصنوعی پیداوار ہے۔ عورت کی حقیقی فطرت اسی وقت منکشف ہوگی جب اس پر سے تمام مانع ترقی قیود اٹھا دیئے جائیں گے اور اس کے ملکات کو آزادانہ ارتقا کا موقع ملیگا۔ یہ اُسی استدلال کا اعادہ ہے جو مل نے اپنی کتاب آزادی میں پیش کیا تھا۔ قیود کو ہٹا دینا چاہیئے تاکہ لوگوں کو آزادانہ طور پر تجربے سے سبق حاصل کرنے کا موقع مل سکے۔ یہ استقرا کے طریقۂ فرق کا ایک عملی اطلاق ہے لیکن مل اس طرح سے لکھتا ہے گویا اس کو پہلے ہی سے نتیجہ معلوم ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے ذہنی قویٰ برابر ہیں مگر یہ مفروضہ مساوی حقوق کے تقاضے میں لازماً داخل نہیں ہے۔

(ج) مجلس نمایندگی

(Considerations on Representative Government 1861)

ہم دیکھتے ہیں کہ اس مسئلے کی بحث میں بھی وہی خیال مل کے ذہن میں ہے نہ صرف افراد اور گروہوں کے استبداد کے خلاف بلکہ اکثریت کے استبداد کے خلاف آزادی کی کس طرح حفاظت ہو سکتی ہے۔ وہ جمہور کے منافع اور اس کے خطرات پر بحث کرتا ہے اس زمانے میں حکومت کے صرف دو دستور باقی ہیں جو ایک دوسرے پر تفوق حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جمہوری حکومت اور دفتری حکومت، اس کا ایک ہی ممکن حل ہو سکتا ہے کہ جمہوری حکومت دفتری حکومت سے کام لے اور اس کو نگرانی اور تصرف کا حق حاصل ہو۔ پارلیمنٹ کا کام فقط یہ ہونا چاہیئے کہ وہ مملکت کے ارادے کا اظہار کرے اس میں یہ اہلیت نہیں ہوسکتی کہ وہ قوانین مرتب کرے یہ کام ماہرین کی ایک جماعت کے سپرد ہونا چاہیئے۔ اقلیتوں کی حفاظت کے لئے مل اور باتوں کے علاوہ یہ تجویز

کرتا ہے کہ نمائندگی جماعت دار ہونی چاہئے۔ مِل جمہوریت کے نقائص سے ناواقف نہیں تھا۔لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ سخت کوتاہ اندیش ہیں جو اصلاحات کو جاری کرنے کے لئے مطلق العنانی چاہتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ ترقی کے مستحکم اور دیرپا ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خود لوگوں کے خیالات اور طریقوں میں ترقی ہو اور وہ یہ نہیں دیکھتے کہ جس ملک میں ایک حد تک پہلے تہذیب موجود ہے وہاں پر اچھی قسم کی مطلق العنانی بہ نسبت بری مطلق العنانی کے بدتر ہوتی ہے کیونکہ اس سے لوگوں کی طبیعت اور قوت کمزور پڑ جاتی ہے۔

(د) معاشرتی مسئلہ

(اصولِ معاشیات ۱۸۴۸ء)

جیسے جیسے مل کی ذہنی ترقی ہوتی گئی ویسے ویسے اس کو یقین ہوتا گیا کہ معاشرتی مسئلہ سیاسی مسئلے پر مقدم ہے۔ جمہوریت پر اس کا یقین کبھی زائل نہیں ہوا لیکن وہ نہ صرف اس کے نقائص سے پوری طرح آگاہ تھا بلکہ مستقبل کے لئے اس نے ایک ایسا نصب العین قائم کیا جو جمہوریت کے پروگرام سے بھی کئی فرسنگ آگے تھا۔ اہم معاشرتی تبدیلیوں کے بغیر انفرادی اور سیاسی آزادی سے سب لوگ فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔

۱۸۴۲ء کے ایک خط میں جو اس نے روبرٹ بارکلے فوکس کو لکھا ہے معاشرتی مسئلے کی نسبت مفصلۂ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے "مجھے یقین ہے کہ کاتھولیکی حرّیت اور قانون اصلاح سے دستورِ حکومت میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کی وجہ سے حکمراں طبقے کے بہت سے لوگوں خاصکر نوجوانوں میں وسعت قلب پیدا ہوگئی ہے اور چارٹزم کی ترقی سے یہ خیال پیدا ہو رہا ہے کہ حکمرانوں کا یہ فرض ہے۔اور دُور اندیشی بھی اسی میں ہے کہ غریبوں کی دینی اور دنیاوی اغراض کا اس سے بہت

زیادہ خیال کریں جتنا کہ اب تک کرتے رہے ہیں"۔ لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ " بڑے بڑے معاشرتی نقائص کو رفع کرنے یا کم کرنے کے متعلق لوگ ابھی تک ایسے ہی ناواقف ہیں جیسے کہ پہلے تھے"۔ لیکن خود مل کو بھی اس مشکل کا کوئی حل معلوم نہ ہوا۔ وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ میرے سامنے دو ایسے اساسی اصول ہیں جن میں سے ہر ایک کا میں حامی ہوں اگرچہ ان کے نتائج باہم متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ یہ دو اصول انفرادیت اور اجتماعیت ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ ان دونو میں کس طرح موافقت پیدا ہو سکتی ہے اس لئے میں ناچار اس کام کو مستقبل کے لئے چھوڑتا ہوں۔ لیکن اسے یقین ہے کہ ابھی تک ہم نے نہ انفراد کو بہترین صورت میں دیکھا ہے اور نہ اجتماعیت کو۔ ہمیں ابھی تک نہ یہ معلوم ہے کہ ایک فرد کی آزادانہ فعلیت اپنے اعلیٰ ترین مراتب میں کیا پیدا کر سکتی ہے اور نہ یہ کہ خارجی حالات کی پوری اجتماعی تنظیم سے کیا پیدا ہو سکتا ہے۔ بہ حیثیت مفکر مل کا کمال اس مسئلے میں بدرجۂ اتم ظاہر ہوتا ہے۔ مستقبل کی نسبت اس کو بڑی امیدیں ہیں لیکن وہ ان تمام ممکنات کا تنقیدی امتحان کرتا ہے جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ روایات اور رواج سے مرعوب نہیں ہوتا وہ نہایت اطمینان سے ان کے اسباب کی تحقیق کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ کیا دوسرے اسباب ان اسباب کی جگہ نہیں لے سکتے۔

اجتماعیتی نظامات کی تحقیق میں وہ اس تعصب سے کام نہیں لیتا جو اس زمانے کے ماہرین علم المعیشت میں عام تھا اور یہ طرز اس کی روح فلسفہ کے بالکل مطابق تھا۔ اجتماعیت کے عام مخالفوں کی طرح وہ توارث اور ذاتی ملکیت کے حقوق کو بدیہی تصور نہیں کرتا تھا۔

قومی منافع کی تقسیم صنعتی تنظیم رسم و رواج اور انسانی ارادے پر اس درجہ منحصر ہے کہ مروجہ تنظیم و تقسیم کو فطرت کی ایک ابدی ضرورت خیال کر لینا سخت غلطی ہے۔ ذاتی ملکیت کا رواج ان وجوہ سے قائم نہیں ہوا تھا

جن سے اب وہ جاری ہے۔ شروع میں حفظ امن کی خاطر جماعت نے یہ قاعدہ جاری کیا کہ جس فرد نے جس چیز پر قبضہ حاصل کر لیا ہے وہ چیز اسی کے قبضہ میں رہے اس سوال کا ابھی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ رواج مستقبل میں بھی باقی رہیگا یا اس کی جگہ کوئی اور طریقہ جاری ہو جائیگا جس کا خاکا اجتماعیتی نظامات میں پیش کیا جاتا ہے۔ مہذب ملکوں میں تمام طبقوں کو اس پر بحث کرنی چاہیئے مل کہتا ہے کہ تمام اساسی اصولوں پر نظر ثانی ہونی چاہیئے اور یہ اس زمانے کی اساسی خصوصیت ہے کہ جن لوگوں کو موجودہ رسم و رواج سے سب سے زیادہ تکلیف پہنچتی ہے اس کے جواز یا عدم جواز کی بحث میں ان لوگوں کو بھی شریک کیا جائے۔ اس تمام بحث و تحقیق کا نتیجہ کیا ہوگا؟ مل کا جواب یہ ہے "اگر اس میں قیاس سے کام لینے کی اجازت ہو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ فیصلے کا مدار زیادہ تر ایک بات پر ہوگا اور وہ یہ ہے کہ دو نظامات میں سے کس نظام کے مطابق سب سے زیادہ آزادی اور خودروی حاصل ہو سکتی ہے۔ ذریعۂ معاش کے حصول کے بعد انسان کی شخصی ضرورتوں میں سے نہایت قوی آزادی کی خواہش ہے اور عقل و اخلاق کی ترقی کے ساتھ اس میں کمی نہیں بلکہ زیادتی پیدا ہوتی ہے۔ ایسی تعلیم یا ایسا رواج جو انسانوں کو یہ سکھائے کہ اپنے اعمال میں خود اختیاری کو چھوڑ کر آرام اور فارغ البالی حاصل کر لیں یا مساوات کی خاطر آزادی کو چھوڑ دیں ان کو انسانی فطرت کی ایک نہایت بلند خصوصیت سے محروم کر دے گا"

مل اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اجتماعیت کے خلاف اس اعتراض میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ اس نظام میں جو پابندیاں ہوں گی وہ نوع انسان کی موجودہ حالت کے مقابلے میں آزادی کے مرادف ہوں گی۔

مل کے نزدیک ذاتی ملکیت کے طریقے کو ترک کر دینا لازمی نہیں بشرطیکہ قانون اس کے غیر مساوانی نتائج کو زیادہ کرنے کی بجائے کم

کرنے کی کوشش کرے۔ ذاتی ملکیت کے نظام میں بھی جتنی خود غرضی ضروری ہے موجودہ طریقہ اس سے بہت زیادہ پیدا کرتا ہے لیکن اجتماعیین کا یہ خیال غلط ہے کہ تمام معاشرتی نقائص مقابلے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ جہاں مقابلہ نہیں وہاں اجارہ ہے اور اجارے کی تمام صورتوں میں محنت کی پیداوار سے کاہلوں کی پرورش ہوتی ہے یہ صحیح ہے کہ مزدوروں کے مقابلے سے اجرت کم ہو جاتی ہے لیکن دیگر ہر قسم کے صنعتی اور تجارتی مقابلے سے مزدوروں کو فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ اس سے ضروریات زندگی ارزاں ہو جاتی ہیں تمام معاشی نقائص کی جڑ مقابلہ نہیں بلکہ سرمائے کے مقابلے میں مزدور کی غلامی ہے۔

مل کی رائے میں اس کا علاج یہ ہے کہ مزدوروں کی سطح معاش کو بلند کرنے کی کوشش کی جائے اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ سلطنت اس میں بڑے زور سے مداخلت کرے۔ ہمیں چاہئے کہ محنت کشوں میں ترقی کے وہ انداز پیدا کریں جن کو فرانس میں کارندہ جماعتوں نے انقلاب سے پیدا کیا ہے۔ بہتر تعلیم بہتر تقسیم زمین اور ملک سے باہر وطن اختیار کرنے سے کام کرنے والی جماعتوں کو بہتر معاشرتی حیثیت حاصل ہو جائیگی اور ان کی مادی اور غیر مادی ضرورتیں پوری ہو جائینگی ایسی صورت میں یہ لوگ سطح معاش کو پست کرنے اور اجرتوں کو گھٹانے کی بجائے ضروری تصرف ذات سے کام لیں گے اور اندھا دھند آبادی کو نہیں بڑھائینگے خواہ اس ایثار کا ثمرہ آئندہ نسلوں کو حاصل ہو جو زیادہ بہتر حالات میں نشو نما پائیں۔ مل کو آزاد انجمنوں مثلاً تجارتی انجمنہائے اتحاد اور خاصکر دولت آفریں انجمنہائے اتحاد باہمی سے بھی بہت توقعات تھیں اور وہ فرانس اور انگلستان میں ان کی ترقی پر نہایت دلچسپی سے نظر رکھتا تھا اس کے نزدیک ان کی خاص اہمیت یہ تھی کہ ان سے آزادی عدل اور تصرف ذات کے فضائل کی تربیت ہوتی ہے۔

ایسے محدود حلقوں میں اجتماعیت پر تجربے کر سکتے ہیں جو آئندہ معاشرتی مسائل کی تحقیق میں بہت مفید ثابت ہوں گے۔

(۲) مذہبی مسئلہ

مل نے جو کتابیں خود شایع کیں ان میں مذہبی مسئلے کو وہ محض ضمناً بیان کرتا ہے اور سب سے زیادہ اس کا ذکر ہیملٹن کے فلسفے پر اس کی تصنیف میں پایا جاتا ہے۔ وہ اس میں دو نظریات کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ ایک خیال وہ ہے (جس کی خود ہیملٹن نے بھی اپنے نقطہ نظر سے تردید کی) جس کو شیلنگ اور ہیگل نے پیش کیا کہ فکر خالص کے ذریعے سے یہ ممکن ہے کہ خدا کا علمی تصور قائم کیا جائے اور ایک لامحدود ہستئ مطلق تک پہنچا جائے جو تمام اشیا کی خالق اور ان کی غایت ہے۔ مل کہتا ہے کہ مذہب میں بھی دیگر تمام چیزوں کی طرح ہمیں تجربے ہی سے شروع کرنا چاہیے اور ہم ہستئ باریتعالیٰ کے تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ فطرت کا مشاہدہ اس کی طرف رہنمائی کرے۔ مل کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ہستی پر یقین کرنے کے وجوہ معلوم ہو سکتے ہیں کیونکہ کونت اور اس کی ایجابیت پر لکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اگر ہم کونت کے منازل ثلاثہ کے قانون کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی ایجابی منزل میں بہت سے سوالات فیصل ناشدہ باقی رہ جاتے ہیں اس لئے مذہبی مفروضات کو قائم رکھنا ممکن ہے بشرطیکہ وہ ان صداقتوں کے منافی نہ ہوں جو ہم نے تجربے سے حاصل کی ہیں۔ دوسرا خیال جس کی مل مخالفت کرتا ہے وہ ہے جس کی ہیملٹن نے اور اس سے زیادہ زور کے ساتھ مانسل نے حمایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر علمی تحقیقات اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ ایک خیر مطلق قدرت کاملہ رکھنے والی لامحدود ہستی کا تصور انسانی عقل اور ضمیر کے خلاف ہے۔

اس حالت میں بھی ہمیں اس پر ایمان لانا چاہیے کیونکہ خدا کی ذات پر نہ انسانی منطق کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ انسانی اخلاقیات کا۔ اس تعلیم کے خلاف مِل نے نہایت غصے کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے؛ "بجائے اس خوشخبری کے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جس میں وہ تمام کمالات پائے جاتے ہیں جو انسان کے ذہن میں آسکتے ہیں اور اس درجۂ کمال میں پائے جاتے ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے، مجھ سے یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی ہستی حکمراں ہے جس کے صفات لامحدود ہیں لیکن ہم کو یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ وہ صفات کیا ہیں اور نہ ہی ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اس کی حکومت کے اصول کیا ہیں سوائے اس کے کہ اعلےٰ ترین انسانی اخلاق کا جن کا تصور ممکن ہے، اس پر اطلاق نہیں ہوتا اگر آپ مجھے اس کا یقین دلا دیں تو میں اس مقدر کو برداشت کرلوں۔ لیکن جب مجھ سے یہ طلب کیا جاتا ہے کہ میں ایسا اعتقاد بھی رکھوں اور ساتھ ہی اس ہستی کے لیئے وہ اسماء بھی استعمال کروں جو اعلےٰ ترین انسانی اخلاق کے لیئے استعمال ہوتے ہیں تو میں صاف الفاظ میں کہتا ہوں کہ میں ایسا نہیں کرسکتا۔ اس قسم کی ہستی مجھ پر جو قدرت بھی رکھتی ہو کم از کم ایک بات ایسی ہے جس میں وہ مجھ کو مجبور نہیں کرسکتی۔ وہ مجھ سے اپنی پرستش نہیں کرا سکتی۔ میں کسی ایسی ہستی کو حسن اور صالح نہیں کہہ سکتا جو ان معنوں میں صالح نہ ہو جن معنوں میں میں یہ لفظ اپنے ہمجنسوں کے لیئے استعمال کرتا ہوں اگر ایسی ہستی مجھے اس جرم کی پاداش میں جہنم میں ڈال دے تو میں اس کے لیئے تیار ہوں۔"

یہ گرمئ کلام لوگوں میں بہت ہیجان وغضب کا باعث ہوئی اور مِل کے سیاسی مخالفوں نے اس کو اس کے خلاف استعمال کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مِل اس کو مذہبی مسئلے کے لیئے نہایت اہم سمجھتا تھا کہ اخلاق میں انسانی معیار سے بلند تر اخلاق کو تسلیم کرنا ناممکن ہے۔ ہیملٹن اس کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کرچکا تھا کہ خدا کے اندر ایک ایسی صفت کو محبت کہا جائے جو انسان کے لیئے اس صفت

کے برعکس ہو - یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی خنجر کی بھونک کا نام بوسہ رکھ دے۔ اسٹوارٹ مل نے اپنے سوانح حیات میں اپنے باپ کی نسبت بھی یہ بیان کیا ہے کہ دنیا کی برائیوں کے ساتھ وہ ایک قادر مطلق اور خیر مطلق ہستی پر ایمان نہیں لاسکتا تھا اسی لیے اس نے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کردیا تھا اور اس میں مانی کی تعلیم کے ساتھ ہمدردی پیدا ہوگئی تھی کہ ایک نیک اور ایک بدہستی کائنات کی حکومت کے لئے برسرپیکار ہیں ۔ اسٹوارٹ مل نے اپنی زندگی میں شایع شدہ کتابوں میں مذہبی معتقدات کی نسبت معین طور پر کچھ بیان نہیں کیا اظہار خیال میں اس کا یہ تامل لوگوں کے خوف کی وجہ سے نہیں تھا جو کچھ وہ ضمناً کہہ چکا تھا اس سے سب کو معلوم ہوگیا تھا کہ مذہب کی نسبت اس کے خیالات عام معتقدات سے بہت دور ہیں ۔ اس کے جوشیلے مخالفوں نے اس کے اقوال کو اس کے خلاف استعمال کیا اور اس کی وفات پر ایک کلیسائی صحیفے نے لکھا " اس کی موت سے کسی کو نقصان نہیں پہنچا کیوں کہ وہ پکا کافر تھا اور نہایت خطرناک شخص تھا خواہ وہ ظاہر کیسا ہی بے ضرر معلوم ہوتا ہو۔ آسمان شکر کرے ایسے نیتر اگر جلد سے جلد وہیں چلے جائیں جہاں یہ گیا ہے تو کلیسا اور مملکت دونوں کے لیے بہتر ہو " اس کلیسائی اخبار کو جس کو مل کی پاداش بعد از موت کی نسبت اس قدر یقین تھا' اگر مل کے خیالات کو اچھی طرح بیان کرنا پڑتا تو اسے نہایت دقت پیش آتی ۔ حقیقت یہ ہے کہ مل خود مذہب کی نسبت اپنے خیالات کو قطعی نہیں سمجھتا تھا اس کا خیال تھا کہ ابھی مذہب کی نسبت مزید بحث و تحقیق کی ضرورت ہے اور جب تک کہ وہ کسی قطعی نتیجے پر نہ پہنچے وہ اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرنا چاہتا تھا (Essays on Religion) کی اشاعت سے پہلے جو اس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد شائع ہوے خود اس کے دوستوں کو اس کے مذہبی نقطۂ نظر کا علم نہیں تھا۔ یہ کتاب تین رسالوں پر مشتمل ہے ان میں سے دو یعنی Utility of Religion (افادیت مذہب) اور On Theism

(توحید) نامکمل تھے وہ فقط تیسرے رسالے On Nature (فطرت کے متعلق) کو قابل اشاعت سمجھتا تھا۔ اس کے سکوت کی غالباً ایک تیسری وجہ یہ تھی کہ وہ بہت سے مسائل پر بیک وقت بحث کرنا نہیں چاہتا تھا اور ہر مسئلے کے عیب و صواب کی الگ تحقیق کو مناسب خیال کرتا تھا۔ وہ اس کو ضروری نہیں سمجھتا تھا کہ بیک وقت سب طرف تیر چلائے جائیں۔ اس کی انتہا پسندی کے باوجود معاصرین پر اس کا جو اثر تھا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ بیک وقت ایک ہی مسئلے کی تحقیق کرتا تھا جیسا کہ خود اس نے ایک دوست سے کہا۔ "میں کسی تعصب کو معاف نہیں کرتا لیکن ایک وقت میں ایک ہی سے نبٹتا ہوں۔"

اس کے رسالے متعلق بہ فطرت میں اساسی خیال یہ ہے کہ انسانی مداخلت کے بغیر فطرت کی جو کیفیت ہے ہم اس کو انسانوں کے لیے نمونے کے طور پر پیش نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہم فطرت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ایک دانائے کل قادر مطلق اور رحیم مطلق خالق موجود ہے۔ ہم فطرت کی قوت سے مرعوب ہو سکتے ہیں لیکن اس کے معاملات میں تخویف اور ناانصافی پائی جاتی ہے وہ انھیں کو اور دیتی ہے جو پہلے سے صاحب قدرت ہیں اور ان کے ساتھ بے رحمی برتتی ہے جو عاجز اور بے مایہ ہیں اگر ہم فطرت کے اس تجربے کے ساتھ کسی خدا پر ایمان لا سکتے ہیں تو وہ ایسا خدا ہو سکتا ہے جو محسن ہو لیکن قادر مطلق نہ ہو خدا کے اندر خیر مطلق کو تسلیم کرنے کے لیے اس کی قدرت مطلقہ کو قربان کرنا پڑے گا۔ اس مسئلے پر تفصیلی استدلال مل نے اپنے مضمون Theism (ایمان بر خدا) میں کیا ہے۔ نظام کائنات کے خالق کو مجبوراً ایسے شرائط کو تسلیم کرنا پڑے گا جو اس کے ارادے سے آزاد تھے۔ کائنات میں مادہ اور قوت غیر مخلوق اور قدیم ہیں اور ان کے خواص و قوانین ناظم کائنات کے ارادے پر منحصر نہیں اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ دنیا میں اس قدر نقائص پائے

جاتے ہیں۔ فطرت میں خوبی اور مقصد کو پورا کرنے کا جو میلان پایا جاتا ہے، اس کے خلاف جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ ان مادی موانع کی وجہ سے ہے جن پر غالب آنے کے لئے خدا کو جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ مستقبل کے مذہب کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہوگی کہ انسان میں یہ روح افزا احساس پیدا ہو جائے گا کہ وہ خدا کا ہمکار اور معاون ہے۔ لیکن ایک قادرِ مطلق خدا کی نسبت ایسا اعتقاد رکھنے میں تناقض لازم آتا ہے۔ زندگی میں جو اعلےٰ ترقی اور فطرت میں خیر عام کا میلان ہے اس کے مشاہدے سے ہم کو خدا کا ارادہ معلوم ہو سکتا ہے۔ کوئی خیال اتنا جانفزا اور ہمت افزا نہیں ہو سکتا جتنا یہ احساس کہ میں حق کی فتح میں حصہ لے رہا ہوں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل ہو۔ مستقبل کے مذہب میں یہ ایک اساسی خیال ہوگا۔ مِل ۱۸۵۴ء کے ایک خط میں سین سیمونیوں کے اس نظریہ کے سلسلے میں کہ کارِ تکوین کو مسلسل جاری رہنا چاہئے اس خیال کو ظاہر کر چکا تھا۔ ہیملٹن کے خلاف مِل کے مناظرے میں ایک نکتہ ہے جو ٹھیک طرح سمجھ میں نہیں آسکتا اگر ہم اس بات کو مدِنظر نہ رکھیں کہ مِل خدا کو ایک محدود ہستی سمجھتا ہے۔ مِل کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ہیملٹن کو خدا کے تصور میں اس قدر نظری مشکلات کیوں پیش آتی ہیں اور خاصکر قانون اضافیت اس میں کیوں روڑا اٹکاتا ہے۔ خدا عالم کی اضافت سے متصور ہوتا ہے۔ مِل پوچھتا ہے کہ اگر یوں ہے تو اس میں تناقض کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مِل یہاں محدود خدا کے تصور سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ تناقض تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم خدا کو مطلق اور لامحدود بھی سمجھیں اور پھر ایسی شئے سے مضاف الیہ بھی سمجھیں جو اس سے الگ ہے اور جس کی وجہ سے وہ محدود اور متعین ہوتا ہے یعنی اسے اضافی بھی خیال کریں۔ منطقی وجوہ سے نہیں بلکہ اخلاقی وجوہ سے مِل نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا۔ یہ نظریہ والٹیر اور روسو کے خیال کے مماثل ہے۔ مِل کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ دنیا میں ایفائے مقصد

اور ارتقا سے حیات کا میلان پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایسے میلانات بھی پائے جاتے ہیں جو خدا کے وجود کے مخالف ہیں لیکن اگر اس غایت کوشی اور ارتقا کی خالص علمی توجیہ ممکن ہو جائے تو مل کا نظریہ بیکار ہو جائے گا۔ مل اعتقاد تکوین کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ ہر مظہر کی کسی دوسرے مظہر ہی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ غایت اور ارتقا کے اسباب بھی شاید فطرت کے اندر ہی مل جائیں۔ نظریۂ ارتقا اسی چیز کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مل اس کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ اس نے کہا کہ اگر نظریۂ ارتقا کو مان لیا جائے تو اگرچہ اس سے الٰہی مشیت کی مداخلت کا ناممکن ہونا ثابت نہیں ہوگا لیکن اس خیال کو ضعف یقیناً پہنچیگا۔ "ہم اس حیرت انگیز تفکر کو مستقبل کے انکشافات کے حوالے کرتے ہیں۔" اگر مذہب کی صداقت کبھی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچے اس حالت میں بھی مل کا خیال ہے کہ جب تک مذہب انسان کے لیے مفید ہے تب تک یہ ناپید نہیں ہوگا۔ مل اپنے مضمون (Utility of Religion) میں مذہب کے فائدوں پر بحث کرتا ہے۔ شاعری کی طرح مذہب کا سرچشمہ یہ ہے کہ انسان زندگی کی کثافتوں سے بیزار ہو کر زیادہ لطیف و جمیل زندگی کا نقشہ اپنے تخیل میں کھینچتا ہے۔ ہر قسم کی ترقی کے باوجود انسان کی زندگی ہمیشہ ایسی محدود اور مصیبت انگیز رہے گی کہ وہ ہمیشہ اشرف اور وسیع تر زندگی کی تمنا کرتا رہیگا۔ تخیل حقیقی تجربے کی تنگیوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ محض شاعری سے مذہب اصولاً اس بات میں مختلف ہے کہ وہ نصب العین کو حقیقی اور نہایت اہم خیال کرتا ہے اور اس کا جوہر یہ ہے کہ تمام تمنا اور تاثر کو نہایت قوت اور سرگرمی کے ساتھ نصب العینی معروض کے حصول میں صرف کیا جائے۔ کونت کے مذہب انسانیت میں یہ شرط ان تمام مذاہب کی نسبت بہتر طور پر پوری ہوتی ہے جو خدا کو کائنات کا خالق قرار دیتے ہیں۔ نوع انسان کی وحدت اور اس کی فلاح و بہبود کے ساتھ گہری ہمدردی ایک

ایسا احساس ہے جس پر نہ کوئی منطقی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور نہ اخلاقی فوق الفطرت قوتوں کی نسبت فقط ایک ہی اعتقاد ایسا ہے جس میں نہ کوئی بد اخلاقی ہے اور نہ کوئی منطقی تناقض، یعنی فطرت کی نسبت مذکورۂ صدر اعتقاد کہ اس کے اندر ایک عاقل و محسن ہستی یہ مادے سے برسرپیکار ہے جیسے کہ افلاطون کا خیال تھا یا ایک بد ہستی سے جیسے کہ مانی کے مذہب کا عقیدہ تھا۔ جس کسی کا ایسا عقیدہ ہو وہ یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دنیا میں جتنا شر ہے وہ اس کے معبود کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اگر یہ اعتقاد ناقابل ثبوت ہو اور بجائے ایمان کے محض ایک تمنا کا اظہار ہو اس حالت میں بھی اصل دانائی یہی ہے کہ ہم پوری قوت کے ساتھ اس پر قائم رہیں۔ اس طرح سے عقل و تنقید کو خارج کئے بغیر زندگی مسرت کے ساتھ گذر سکتی ہے اگر ہم غیر ضروری طور پر زندگی کے محدود و مولم پہلو پر ہی نظر جمائے رکھیں تو ہماری قوت عمل شل ہو جائیگی۔ یہ امید کہ ہمارے حدود تجربہ کے ماورا ئے خیر کی اعلیٰ قوتوں اور حیات ابدی کا وجود ہے ہمارے لیے خاص اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس سے ہمارے پیمانۂ تاثر میں بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ مل کے نزدیک بقائے حیات کا اعتقاد ہمدردانہ تاثرات پر خاص اثر رکھتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مذہب کی تمام اہمیت اس کے لیئے اسی اعتقاد میں تھی۔ مل اپنے ایک دوست کو جسے ایک محبوب کی موت کا عظیم صدمہ پہنچا تھا ایک خط میں لکھتا ہے "میرے نزدیک مذہب کی مستقل قیمت اس میں ہے کہ وہ موت کے جانکاہ حادثوں میں فراق کی تکلیف کو ہلکا کر دیتا ہے۔" اپنی تصنیف "فلسفۂ مذہب" میں مل عیسائیت کی نسبت بھی اظہار رائے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عیسائیت نے ایک اسوۂ حسنہ پیش کر کے نوع انسان پر بہت اچھا اثر ڈالا ہے۔ عیسائیت کا کام خدا کے تصور نے نہیں بلکہ مسیح کی مثال نے کیا

اور یہ اثر اس حالت میں بھی کم نہ ہوگا اگر ہم مسیح کو محض ایک انسان اور ایک تاریخی شخص قرار دیں۔

مِل کا مذہب کانٹ کے مذہب سے اس امر میں مشابہ ہے کہ وہ ایک ایمان ہونے سے زیادہ ایک امید کی حیثیت رکھتا ہے اسے یقین ہے کہ اس کے مذہب کا مدار مفصلۂ ذیل سوال کے جواب پر ہے "کیا یہ غیر معقول بات ہے کہ انسان تخیل سے پیدا شدہ ایک ایسی امید پر زندگی بسر کرے جس کے ایفا کے لیے شاید کبھی کوئی اغلب وجہ نظر نہ آئے؟ کیا ہم اس امید کو اس وجہ سے خارج کردیں کہ وہ عقل کی اس ہدایت کے خلاف ہے کہ ہمارے تمام خیالات وتاثرات کے لئے قطعی دلائل موجود ہونے چاہئیں"؟ مل کا خیال ہے کہ یہ نکتہ مفکرین کے درمیان عرصۂ دراز تک معرض بحث میں رہیگا کیونکہ ہر ایک اس کا جواب اپنی طبیعت کے موافق دے گا لیکن اس کے نزدیک اس مسئلے پر اس کی اہمیت کے مطابق ابھی تک پوری سنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا۔ مل نے خود اس کا جو حل پیش کیا ہے اس میں اس مسئلے کے ایک پہلو کو نظر انداز کردیا گیا ہے اگر کوئی اصل حسن یا ہستی صالح ہیولائے مادی کے خلاف جد وجہد کر رہی ہے تو اس کے لئے ایک ایسے نظام کی ضرورت ہے جو ان دونوں پر حاوی ہو اور ان کی پیکار کو ممکن بناسکے۔ پیکار بھی ایک قسم کا باہمی تعامل اور تعلق ہے اور باہمی تعامل کے لئے ایک ایسے نظام اشیا کا ہونا مقدم ہے جس سے مختلف قوتوں کا تصادم ممکن ہوسکے۔ اس طرح سے مِل کے حل میں سے وہی قدیم مسئلہ پیدا ہوجاتا ہے۔ انگلستان میں مِل کے فلسفۂ مذہب کے نقاد فلسفۂ ہیگل کے ہتھیاروں سے مسلح تھے اس لئے مل کے استدلال کی یہ خامی ان کے نظروں سے چھپی نہیں رہ سکتی تھی لیکن ان کو مل کی طرح اس مسئلے کی اخلاقی مشکل کا قوی احساس نہیں تھا۔

اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو میں بھی مل نے ایک عنصر کو نظر انداز کر دیا
جس کا مذہبی وجدان میں ایک بہت بڑا حصہ ہوتا ہے یعنی ایک
ایسی ہستی میں محو ہو کر سکون مطلق حاصل کرنا جو خود زندگی کی جد وجہد
میں شریک نہیں۔ اس حاجت کے بالکل مخالف ایک اور مذہبی
تقاضا بھی بعض طبائع میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کو زندگی
اور اس کی جد وجہد کے لئے ایک کامل مثال قرار دیا جائے جب
یہ دونوں متضاد روحانی ضرورتیں بیک وقت اپنی اپنی تسکین چاہتی
ہیں تو مذہبی مسئلہ زیادہ شدید صورت اختیار کر لیتا ہے۔

لیکن مل کی عظمت کا مدار ان نتائج پر نہیں جن پر وہ پہنچا۔ خالص
تجربیت کے ثبوت اور اطلاق میں اسے ویسی ہی ناکامی ہوئی جیسی کہ
افلاطون کو خالص تصوریت میں ہوئی تھی ان دونوں کا یکجا ذکر کرنا اسلئے بھی مناسب ہے کہ مل تمام عمر افلاطون کا
مداح رہا اس نے جو کچھ افلاطون کی نسبت کہا وہی ہم خود اسکی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ میں ہمیشہ محسوس کرتا رہا
ہوں کہ افلاطون کا لقب ان لوگوں کے لئے بدرجہا زیادہ موزوں ہے
جنھوں نے افلاطون کے طرز تحقیق میں نشو نما حاصل کی ہے بہ نسبت
ان لوگوں کے جنھوں نے فقط چند ادعائی نتائج اختیار کر لیے ہیں"۔

اسی طرح تاریخ فلسفہ میں مل کی اہمیت اس کے طریق تحقیق
کی وجہ سے ہے اس نے بے شمار نظری اور عملی مسائل کو تجربے
اور تنقید کی کسوٹی پر پرکھا۔ اس نے جو روح تفلسف پیدا کی وہ بہ نسبت
کسی ایک نتیجہ کے بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مفکر معتبین فکر
بھی رکھتا تھا اور مسلسل طلب بھی منطقی وضاحت کے ساتھ وہ تائید
سے بھی بیگانہ نہ تھا اس کا ذاتی ارتقائے فکر اس کے زمانے کے مسائل
کا آئینہ ہے اور اس کے انداز تحقیق نے فکر انسانی کے لئے بہت
قیمتی خدمات سرانجام دیں۔

فلسفۂ ارتقا

ایجابی فلسفے کا اساسی اصول یہ ہے کہ ہمارے تصورات

کو ہمارے ادراکات پر مبنی ہونا چاہیئے۔ مظاہر کی توجیہ ہمیں ایسی علتوں سے کرنی چاہیئے جو خود تجربے میں آتی ہیں۔ ایجابیت حقیقت میں کیپلر اور نیوٹن کے اس قاعدے کی تعمیل ہے کہ مظاہر کی حقیقی علتوں کو تلاش کیا جائے۔ جیسا کہ اگسٹ کونت نے بیان کیا ہے فلسفے کی مختلف قسموں میں فرق اسی بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ان میں مختلف قسم کی علتیں فرض کی جاتی ہیں۔ لیکن ایجابی اصول کو تسلیم کرنے کے بعد بھی نہایت بامعنی اختلافات کی گنجائش باقی رہتی ہے کونت اور مل کے نزدیک علت اور معلول کا تعلق وہ مختلف مظاہر کا تعلق ہے جو ہمارے تجربے میں باہم وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے نسبت تعلیل کے اس پہلو پر زور نہیں دیا کہ جس قدر یہ تعلق عمیق تر اور واضح تر ہوتا جاتا ہے اسی قدر ہم مظاہر کے ربط مسلسل سے واقف ہوتے جاتے ہیں۔ اسی لئے تعلیل اور ارتقا کا قریبی تعلق ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ معاشرتی زندگی میں ارتقا کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن ان کا کل فطرت کا تصور اس سے متعین نہیں ہوتا۔ انھوں نے ان اختلافات پر بہت زور دیا جو تجربے سے منکشف ہوتے ہیں لیکن یہ نہیں دیکھا کہ تمام علم کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے ان اختلافات کو کم کیا جائے۔ یہ لوگ نئی انواع کی پیدائش کے مسئلے پر رک گئے۔ ان کی رائے میں فرد ترقی کرتا ہے اور روایت و رواج کے ذریعے سے نوع کی ترقی ہوتی ہے لیکن یہ بات کبھی ان کے ذہن میں نہیں آئی کہ ارتقا کا تصور تمام نظریہ کائنات کو ڈھال سکتا ہے اور بہت حد تک اسی وجہ سے ان کے افکار خاص حدود سے آگے نہ بڑھ سکے۔

چارلس ڈارون کے انکشافات اور مفروضات سے فطرت کے تصور میں جو تبدیلی واقع ہوئی وہ ایسی ہی اہم تبدیلی تھی جیسی کہ کوپرنیکس اور برونو یا گیلیلی اور نیوٹن کے نظریات کی وجہ سے ہوئی تھی

کوپرنیکس کے نظریہ نے کائنات کو وسیع کر کے لامحدود کر دیا۔ زمین اور انسان کائنات کے مرکز اور محور نہ رہے۔ نیوٹن نے ثابت کیا کہ تمام کائنات میں ایک ہی قانون چلتا ہے اور نہایت بعید اجرام فلکی بھی انھیں قوانین کے ماتحت ہیں جن کا عمل ہماری زمین پر ہے۔ ڈارون کے نظریۂ فطرت نے عضوی زندگی میں اسی قسم کی توسیع کر دی۔ اس سے پہلے کسی نے حیاتیات میں پیدائش اور ترقی کا کوئی عام قانون اور کوئی باہمی ربط دریافت نہیں کیا تھا۔ فریڈرش وُلف اور کارل ارنسٹ فون بیر اس سے پہلے ثابت کر چکے تھے کہ ہر عضوی وجود بتدریج ترقی کر کے ایسے جنین سے پیدا ہوتا ہے جس کی مکمل وجود سے کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اسپائنوزا ہارٹلے اور جیمز مل نے یہ ثابت کیا کہ ایک فرد کے اندر نفسیاتی ترقی بھی اس قسم کی ہوتی ہے جس کے دوران میں قوانین تلازم سے ایسی نفسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں جو اصلی عناصر سے ایسی ہی بعید ہوتی ہیں جیسی کہ جانور کی مکمل شکل اس کے جنین سے۔ مونٹسکیو کے بنا کردہ تاریخی اسکول نے جس کو انقلاب فرانس کے بعد خاص طور پر فرانس اور جرمنی میں فروغ حاصل ہوا، معاشرتی اور سیاسی رسوم و نظام کی توجیہ میں تصور ارتقا سے کام لیا۔ رومانٹک فلسفے میں بھی یہ تصور نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ رومانٹک فلسفی بھی یہی کہتے تھے کہ ہر جزو کا کل سے ایک باطنی تعلق ہے اور وہ ہستی کو ایک ایسا سلسلۂ مدارج خیال کرتے تھے جس میں ہر درجے کے اندر کائنات اپنے جوہر کو تدریجاً اور ارتقائی ظاہر کرتی ہے لیکن ارتقا کا یہ اطلاق محض تصوری تھا۔ ارتقا کو ئی ایسا عمل خیال نہیں کیا جاتا تھا جو زمانے کے اندر واقع ہو اور جس کے ذریعہ سے ایک مظہری صورت دوسری صورت میں سے ترقی کر کے پیدا ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ ارتقائی تسلسل جزئی مظاہر میں نہیں بلکہ سرمدی طور پر جوہر حیات کے مدارج میں پایا جاتا ہے۔ کسی نے یہ نہیں پوچھا

کہ وہ علل فاعلہ کیا ہیں جو ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی کا باعث ہوتی ہیں۔ دوسری طرف کانٹ اور لیپلیس (Laplaace) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ نظام شمسی گازی بخار سے طبعی اور کیمیاوی قوانین کے مطابق ترقی کر کے بنا ہے اور لائل (Lyell) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سطح زمین کی موجودہ حالت انھیں طبعی اور کیمیاوی علتوں کے مسلسل عمل سے پیدا ہوئی ہے جن کا عمل اب بھی جاری ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ نئی صورتیں دائماً صحیح قوانین کے عمل سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ڈارون نے نباتی اور حیوانی انواع کی آفرینش کی یہ توجیہ کی کہ موافق اور ناموافق حالات کے اندر تحفظ حیات کی مسلسل جدوجہد میں رفتہ رفتہ جسمانی ساخت اور عادات زندگی میں نہایت دوررس تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں اس نے فطرت کی نسبت ہماری نظر کو وسیع کر دیا اور ایسے عمل ارتقا کا پتہ دیا جو ہمارے احصا سے بہت ماوری چلا گیا ہے اور موجودہ انواع جس کا ماحصل ہیں۔ ڈارون نے ہم کو یہ سکھایا کہ انھیں معمولی قوتوں کی، جو ہمارے گردوپیش عمل کرتی ہیں، خاموش اور مسلسل فعلیت سے زندہ نسلوں نے یہ موجودہ شکلیں اختیار کی ہیں۔ اس تعلیم سے چھوٹی چھوٹی چیزوں کے لئے بھی ہماری نگاہ تیز ہو گئی

ڈارون کی تعلیم میں طبع زاد عنصر یہ نہیں تھا کہ مختلف انواع وصور فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ خیال کئی شکلوں میں اس سے پہلے بھی بیان ہو چکا تھا ڈارون کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے معین علل فاعلہ کا ثبوت دیا جن سے نئی شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ ارتقا کا تصور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تصور تعلیل اور تصور تسلسل سے ایسا قریبی تعلق رکھتا ہے کہ وہ ڈارون کی زبردست تحقیق و تائید سے پہلے بھی ایک اساسی تصور کے طور پر قائم ہو سکتا تھا۔ ڈارون کی عہد آفریں تصنیف کے شائع ہونے سے کئی سال قبل

ہربرٹ اسپنسر نظریۂ ارتقا کو اختیار کر چکا تھا اور اپنی نفسیات کے پہلے ایڈیشن میں خاص طور پر اس کی اس اہمیت کو بیان کر چکا تھا کہ جو صفات اور ملکات بحیثیت فرد ناقابل توجیہ معلوم ہوتے ہیں، اگر ہم کل نوع کو مدنظر رکھیں تو ان کی توجیہ ممکن ہو جاتی ہے۔ تجربی فلسفے کے لئے اس توسیع کی وجہ سے یہ ممکن ہو گیا کہ پوری طرح ان خیالات کی اہمیت کو بھی تسلیم کر سکے جو اس سے پہلے فقط تفکری اور تنقیدی فلسفے کا حصہ شمار ہوتے تھے۔ اسپنسر نے بعد ازاں زیادہ مفصل اور مرتب طریقے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تصور ارتقا ان اساسی تصورات میں سے ہے جن کی طرف ہمارا تجربہ اور ہمارا فکر ہر جانب سے رہنمائی کرتا ہے۔

بابِ اوّل

چارلس ڈارون

(CHARLES DARWIN)

سوانح حیات اور ارتقائے فکر

اس بڑے محقق فطرت کو تاریخ فلسفہ میں داخل کرنے کی خاص وجہ وہی ہے جس وجہ سے کوپرنیکس گیلیلی اور نیوٹن کو فلاسفہ کی صف میں جگہ دی گئی ہے یعنی یہ کہ ان کے طریق تحقیق اور نتائج کی اہمیت اُن کے مخصوص شعبے سے بہت زیادہ وسیع ہے یہ لوگ علمی تحقیقات اور نظریۂ فطرت میں انقلابی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنی مشہور تصنیف کے شائع ہونے سے بیس برس پہلے ۱۸۳۷ء میں جب اس نظریہ کا خیال اس کے دل میں آیا تو اس نے اپنے دفتر یادداشت میں لکھا "میرا نظریہ ایک مکمل فلسفے تک لے جائیگا"۔ فلسفے کے لئے ڈارون کی اہمیت فقط اس کے بے تناقض استدلال کے لئے نہیں اور نہ فقط اس لئے کہ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ یہ جدید خیال تمام نظریۂ کائنات پر کیا اثر کریگا بلکہ اس لئے بھی کہ اس نے نفسیاتی اور اخلاقیاتی مسائل پر بھی بحث کی ہے اور انسانی علم کے حدود پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور خطوط میں ایک سقراطی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے جس کی مثال عصر جدید کے محققوں میں نہیں

ملتی وہ اپنی غیر معمولی ہمت، محبتِ صداقت اور دردِ انسانی کے لئے خراجِ تحسین کا مستحق ہے۔

چارلس ڈارون ۱۲ فروری ۱۸۰۹ء کو شریوزبری میں پیدا ہوا۔ اس نے اڈنبرا میں طب پڑھی اور کیمبرج میں دینیات لیکن ان دونوں مضمونوں سے اس کو دلچسپی پیدا نہ ہوئی اس کو بچپن ہی سے حکمتِ فطرت کے ساتھ خاص لگاؤ تھا اسی لئے جہاز بیگل جب تمام دنیا کے گرد چکر لگانے کے لئے نکلا تو وہ اس کے سیاحوں کے گروہ میں داخل ہو گیا۔ اس بحری سفر میں اس نے جو مشاہدات کئے وہ اس کے نظریئے کی پہلی بنیادی اینٹ تھے۔ اس نے جنوبی امریکہ کے موجودہ حیوانات کا اس سے پہلے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور ان کی بناوٹوں اور ڈھانچوں میں جو مشابہت اور جو فرق تھا وہ اس کے لئے خاص طور پر جاذبِ توجہ ہوا۔ اسی طرح اس نے جنوبی امریکہ کے شمالی حصے کے حیوانات کا جنوبی حصے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور یہاں پر بھی ان کی مماثلت اور ان کا اختلاف غور طلب معلوم ہوا۔ اس کو خاص طور پر حیرت ہوئی جب اس نے گیلوپیگوس کے جزیروں میں جو جنوبی امریکہ سے ایک ہزار ایک سو کیلومیٹر پر واقع ہیں ایسے جانور اور پودے دیکھے جو جنوبی امریکہ کے حیوانات اور نباتات سے خاص مشابہت رکھنے کے باوجود ایسی انواع کے تھے جو دنیا میں اور کہیں نہیں تھیں۔ انواع کا وجود ان جزیروں پر تھا لیکن وہ جن جنسوں کی انواع تھیں وہ قریب ترین براعظم میں پائی جاتی ہیں ان سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک ہی اساسی صورت نے براعظم اور ان جزیروں میں مطابقتِ حیات میں مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں علاوہ ازیں ہر جزیرے پر ایسی خاص انواع بھی تھیں جو دوسرے جزیروں میں نہیں تھیں اب سوال یہ تھا کہ اس مناسبت اور اس مخالفت کی کیا توجیہ ہے۔ ڈارون اس پُر ماجرا سفر سے یہ سوال اپنے ذہن میں لایا اور اپنی تمام زندگی اس کے جواب میں وقف کر دی وہ لندن کے قریب ایک گاؤں میں نہایت مساعد حالات میں زندگی بسر کرتا تھا اور ایسے واقعات کے جمع کرنے میں مسلسل کوشاں رہتا تھا جو اس مسئلے پر روشنی ڈال سکیں حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ

ایسی صورتوں اور صفتوں کی حفاظت اور ترقی کس طرح ہوتی ہے جو جانوروں اور پودوں کے لئے ان کے ماحول میں مفید ثابت ہوتی ہیں"؟

جو بات ڈارون کو بہت حیرت انگیز معلوم ہوئی وہ صُوَر و صفات کا ماحول کے مطابق تغیر تھا۔ اُس نے یہ تو بے تنقید فرض کرلیا کہ ان تغیرات کی کوئی فطری علت ہے لیکن سوال یہ تھا کہ یہ علت کیا ہے ۱۸۳۸ء میں آبادی کے مسئلے پر مالتھس کی جو تصنیف شائع ہوئی اُس نے ڈارون کو ایک سمت فکر پر ڈال دیا۔ مالتھس نے یہ ثابت کیا کہ جانداروں میں یہ میلان ہے کہ وہ ذرائع حیات کے مقابلے میں بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں۔ ڈارون نے یہ نتیجہ نکالا کہ ایسی حالت میں جانداروں کو باہم تعاون کرنا پڑے گا یا حوائج زندگی کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے کے خلاف جدوجہد کرنی پڑے گی گرحیات ایک تنازع للبقا ہے اور وہ فرد یا گروہ افراد جو کسی وجہ سے کوئی ایسا عضو یا ملکہ رکھتے ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں اور جو ان کے ماحول کے مطابق ہے اُن کی کامیابی پیکار حیات میں زیادہ اغلب ہوتی ہے۔ بقائے نسل زیادہ تر ایسے ہی افراد کے ذریعے سے ہوتی ہے اور وہ افراد یا انواع جن میں یہ خاص ملکہ یا عضو نہیں ہوتا وہ رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے ہیں۔ جہاں مختلف قسم کے جانداروں کو ایک محدود مقام کے اندر زندگی بسر کرنی ہو ان کی ساخت اور شکل میں جتنا زیادہ نوعی فرق ہوگا اسی قدر زیادہ آسانی کے ساتھ وہ زندگی بسر کرسکیں گے کیونکہ مختلف ہونے کی وجہ سے اُن کی حاجتیں زیادہ آسانی سے پوری ہو سکیں گی۔ اگر سب کو ایک ہی قسم کی غذا کی ضرورت ہو تو ظاہر ہے کہ میدان خورد و نوش ان کے لئے تنگ ہو جائیگا لیکن اگر ان کی خوراک مختلف ہو تو وہ زندہ رہ سکیں گے۔ اسی وجہ سے پیکار حیات میں تنوع کی قابلیت کسی نوع کے لئے فائدہ مند ثابت ہوگی ۱۸۴۲ء کے بعد ہی ڈارون نے اپنے نظریہ کو پیش کرنے کے لئے ایک تصنیف شروع کردی تھی لیکن مزید تحقیقات کے لئے اسے ملتوی کردیا آخر میں ۱۸۵۸ء کے قریب اس نے اس کی چھپوائی کا اہتمام شروع کیا اور وہ ۱۸۵۹ء میں (Origin of Species) بدءِ انواع کے نام سے شائع

ہوئی۔ اس کے بعد اس نے بہت سی کتابیں شائع کیں جن میں سے فلسفے اور نفسیات کے لئے نہایت اہم مفصلۂ ذیل ہیں Variations of Animials and Plants under Domestication 1868, Expressions of the Emo-tions in Men and Decent of man 1871 and in Animals 1872

سائنس کی خدمت میں ڈارون کی طویل اور وفادارانہ خدمت ۱۹ اپریل ۱۸۸۲ء کو اس کی وفات کے ساتھ ختم ہوئی۔ اس سے تین سال پہلے اس نے اپنے سوانح حیات میں لکھا تھا "اپنی نسبت مجھے یقین ہے کہ سائنس کو اپنی زندگی وقف کرنے میں میں نے صحیح راستہ اختیار کیا مجھے یہ پشیمانی نہیں کہ میں نے کسی بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہو لیکن اکثر یہ افسوس ضرور رہا ہے کہ میں نوع انسان کی براہ راست زیادہ بھلائی نہیں کرسکا۔

(ب) نظریہ اور اسلوب تحقیق

ڈارون کی تحقیق کا یہ نتیجہ ہوا کہ اصول تعلیل فطری کو فتح حاصل ہوئی اور اس اصول کی تصدیق ہوئی کہ فطرت میں کہیں خلا نہیں ہوسکتا اس نے ایسے شعبے میں تسلسل کا ثبوت دیا جہاں اب تک فوق الفطرت مداخلت یا خرق عادت سے توجیہ کی جاتی تھی یا انسان ان اختلافات کو اصلی اور ناقابل توجیہ سمجھ کر رک جاتا تھا یا یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ارتقا کی طرف کوئی باطنی تحریک ہے جو ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ مبدء انواع کی تنازع للبقا سے توجیہ کرکے ڈارون نے نہ صرف جسمانی بلکہ نفسی زندگی کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی جس کی قیمت اس کے مخصوص مسئلے کے حل سے کچھ کم نہیں۔ غیر شعوری طور پر اس نے دوبارہ ایک ایسا سر رشتۂ خیال ہاتھ میں لیا جو قدیم انگریزی اسکول میں پایا جاتا تھا۔ اس کی "پیکار حیات" سے ہابس کی "جنگ ہمہ خلاف ہمہ" یاد آجاتی ہے۔ انگریزی قوم کو اسباب حیات کی نسبت ہمیشہ ایک گہری بصیرت حاصل رہی ہے

اور اس نے ہمیشہ ان کو پوری طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس کی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے اندر تجربیت اور تصوریت کا ایک عجیب مرکب پایا جاتا ہے جس کو اکثر متناقض خیال کیا گیا ہے لیکن ان نسبتوں کا احساس جو عملاً پائی جاتی ہیں ان کو باطنی قوتوں کی قیمت کے اعتقاد سے محروم نہیں کر دیتا خواہ وہ اس کو اس متخیلانہ اور متصوفانہ انداز میں ادا نہ کریں جس میں براعظم یورپ کے اکثر مفکّرین اسے ادا کرتے ہیں۔

ڈارون نے مبدءِ انواع کی جو توجیہ کی ہے وہ بالکل روحِ ایجابیت کے مطابق ہے اس لئے کونت کے پیروؤں کے لئے یہ ایک غیر معقول بات تھی کہ انھوں نے اس نظریے کی طرف سے بے اعتنائی برتی۔ ڈارون جس علت کی طرف رجوع کرتا ہے وہ ایک حقیقی اور موجود علت ہے۔ وہ ایک خط میں کہتا ہے کہ انواع کی نسبت یہ کہہ دینا کہ وہ اسی طرح پیدا کی گئی تھیں کوئی علمی توجیہ نہیں ہے بلکہ اس بات کے کہنے کا ایک مذہبی طریقہ ہے کہ اشیا ایسی ہی ہیں جیسی کہ ہیں۔ اس کے دیگر اقوال سے ہم یہ اخذ کرسکتے ہیں کہ "مبدءِ انواع" کے آخر میں جب وہ یہ کہتا ہے کہ زندگی کی بالکل ابتدائی صورتیں مخلوق ہیں تو اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ ہم آغازِ حیات سے ناواقف ہیں۔ بعدازاں اس نے کھلے الفاظ میں لفظ "مخلوق" کے استعمال پر افسوس ظاہر کیا بوجہ ان تلازمات کے جو اس لفظ کے ساتھ وابستہ ہیں۔

"پیکارِ حیات" کا لفظ استعارۃً استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے تحت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ایک جاندار کا انحصار دوسرے جاندار پر بھی ہے اور ماحول پر بھی اور اس کا اطلاق فقط فرد کی زندگی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذرّیت پر بھی ہوتا ہے۔ جو پودے بیابان میں اُگتے ہیں ان کو اپنی زندگی کے لئے جدوجہد کرنی پڑتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی کا مدار اس پر ہے کہ کتنی کم نمی پر وہ زندہ رہ سکتے ہیں۔ عالمِ حیات میں ایک جاندار کو دوسرے جانداروں سے جو تعلق ہے وہ طبیعی اسباب اور ماحول سے بھی زیادہ اہم ہے۔ ایک ہی شاخ پر جو بیر لگتے ہیں وہ

فضا اور غذا کے لئے ایک دوسرے سے کشمکش کرتے ہیں لیکن ان کی پیکار دوسرے یاروں اور پودوں کے ساتھ بھی ہے کیونکہ ان کی زیادتی کا مدار اس پر بھی ہے کہ آیا پرندے اس خاص بیری کی بیل کو دوسرے پودوں کے پھلوں پر ترجیح دیتے ہیں اور اس کو کھا کر اس کے بیجوں کو دور دور تک پھیلا دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ پیکارِ حیات کا اصلی مطلب کسی جاندار کا اپنے زندہ اور بے جان ماحول سے تطابق ہے۔ ڈارون اس تعلق کے دوسرے پہلو کے لئے "فطری انتخاب" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ایک خاص ماحول بعض صفات کو گوارا ہوتا ہے۔ اس اصول کے مطابق "چھوٹے سے چھوٹا تغیر جو کسی فرد کے لئے ایک خاص ماحول میں مفید ہو وہ فطرتاً محفوظ رہتا ہے"۔ پیکار فطرت کا عام قانون ہے اور اس کے دو ہی متبادل پہلو ہیں، وجود یا عدم۔ ہر ہستی اس فتح کی وجہ سے قائم ہے جو اس نے زندگی میں کسی وقت حاصل کی ہے۔ پیکارِ حیات جانداروں میں اضافۂ کثیر کا نتیجہ ہے۔ "ہر نوع تعداد میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن اس افزائش میں کسی نہ کسی طرح رکاوٹ بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے خواہ ہم اس کی وجہ کو کسی وقت معلوم نہ کرسکیں۔ افزائش اور موانعات کے اس تصادم کی وجہ سے انتخاب ضروری ہو جاتا ہے۔ جن افراد میں مفید مطلب صفات ہوتے ہیں وہ محفوظ رہتے ہیں اور دوسرے فنا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے ایسے امتیازات پیدا ہو جاتے ہیں جن سے مختلف انواع بن جاتی ہیں جن کو بعض لوگ اصلاً الگ الگ سمجھ لیتے ہیں"۔ اگر ہم ان حقائق کو مدنظر رکھیں تو تمام اقتضاءِ فطرت ہمارے لئے ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے۔ یہاں پر اس سوال کا جواب ممکن ہو جاتا ہے کہ مختلف انواع کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ ہمیں معلوم ہوسکتا ہے کہ مختلف حالات میں ایک ہی اساسی نوع کی صورتیں متغیر ہوتی گئی ہیں۔ سی ٹی ولف نے ایک فرد کے مختلف اعضا کی نسبت جو کہا تھا کہ باوجود غیر مماثل ہونے کے بعض بسیط اساسی صورتوں سے ترقی کر کے وہ مختلف ہو گئے ہیں ڈارون نے اس کو مختلف انواع کی نسبت

صحیح ثابت کر دیا۔

ڈارون کا طریق تحقیق استقرا کی ایک عمدہ مثال ہے۔ جو طریقہ اس نے اپنی تحقیقات میں برتا اس سے غیر معمولی وضاحت کے ساتھ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس صداقت کا مدار تجربے پر ہے اس کو تین منزلوں میں سے گذرنا چاہیئے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس کے نظریہ کی بنیاد وہ مشاہدات تھے جو اس نے اپنے تجربے کے دوران میں کئے ان سے اس نے ایک عارضی مفروضہ قائم کیا اور مالتھس کی تصنیف کے مطالعہ کے بعد تحریک افزائش نسل کو بہ تعلق احوال لے کر استخراجاً ایک توجیہ اخذ کی۔ اس کے کام کا تیسرا حصہ تجربی توثیق تھی یہ چار قسم کے واقعات پر مشتمل تھی۔ انگلستان میں جانوروں کے نسل کشوں نے عرصہ دراز سے مصنوعی انتخاب سے نئی انواع پیدا کی تھیں۔ یہ لوگ جانوروں میں ایسے امتیازی تغیرات کو دیکھتے تھے جو ان کے مقصد کے موافق ہوں پھر فقط ایسے ہی جانوروں سے نسل کشی کرتے تھے۔ یہاں پر جو کچھ ایک مقصد اور قاعدے سے کیا جاتا تھا وہ فطری انتخاب میں غیر شعوری اور بے قاعدہ طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے امور جن سے اس نظریئے کی تصدیق ہوتی ہے وہ ہیں جن سے انواع مفقودہ کی انواع موجودہ سے ہم نوعی پائی جاتی ہے۔ مفقودہ انواع کو موجودہ انواع ہی کی ادنےٰ صورتیں کہہ سکتے ہیں۔ تیسری قسم کے واقعات انواع کی جغرافیائی تقسیم سے تعلق رکھتے ہیں جس کی توجیہ اسی مفروضے سے ہوسکتی ہے کہ ایک ہی اصلی نسل نے زمین کے مختلف حصوں میں پھیل جانے کی وجہ سے مختلف صفات کی انواع پیدا کی ہیں۔ ادنےٰ ترین جانداروں کا زمین کے زیادہ حصوں میں پھیل جانا اس وجہ سے ہے کہ ان کے بیج اور انڈے بہت چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہواؤں اور پانی کی موجوں سے آسانی کے ساتھ ہر طرف منتشر ہوسکتے ہیں۔ آخری ثبوت وہ ہے جو جنینی کیفیات سے ملتا ہے بعض ایسے جانوروں میں جو بعد از پیدائش مکمل صورت میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں جنینی حالت میں مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ

اُن میں باہم کوئی تعلق ہے۔ علاوہ ازیں جنینی حالت میں بعض اعضا ابتدائی صورت میں موجود ہوتے ہیں جو تکمیل جنین کے بعد فاقد ہو جاتے ہیں یہ تمام باتیں مختلف جانوروں کے باہمی تعلق کے مفروضے ہی سے قابل توجیہ ہو سکتی ہے۔

ڈاروِن کا طریق تحقیق حیرت انگیز طور پر اس کی سیرت کا آئینہ ہے۔ بحیثیت محقق اس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ بچوں کی طرح اس کا دل ہر بات کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا تھا اور کوئی واقعہ اس کو ادنے یا بے حقیقت معلوم نہیں ہوتا تھا۔ اس کا قیاس یہ تھا کہ تمام فطرت میں باہمی ربط ہے۔ اس کی نگاہوں میں فطرت کوئی ایسا بے جان مجموعۂ اشیا نہیں تھی جس کے متعلق تاریخ فطرت کا فقط یہی کام ہو کہ وہ ان پر نام اور نشان لگا دے وہ فطرت کو ایک زندہ حقیقت سمجھتا تھا جس میں ہر ہستی کے تحفظ اور نشو ونما کا مدار دوسری ہستیوں پر ہے اور تمام ہستیاں باہم مربوط ہیں کیڑا اور پھول پرندہ اور بو والکھیت اور کیچوا' زندگی جانداروں کی ساخت ان کے اجسام اور پر و بازو کی خوبصورتیاں ان کی محبت اور ان کی پیکار۔ یہ تمام چیزیں اس کو ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح وابستہ معلوم ہوتی تھیں کہ ان کو فقط مصنوعی طریقے سے جدا کر سکتے تھے۔ اس نے فطری تاریخ کی اصطلاح کو ایک بامعنی حقیقت بنا دیا۔ لیکن فطرت کی نسبت اس طفلانہ اثر پذیری کے ساتھ ساتھ وہ اس امر کی نسبت ایک وسیع فہم رکھتا تھا کہ فطرت معین اور غیر متغیر قوانین کے مطابق چلتی ہے اور فطرت کے اعلےٰ ترین مظاہر بھی ان قوانین سے بالاتر نہیں ہیں بلکہ ان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ ان قوانین کے ذریعے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ اکثر کہتا تھا کہ کوئی شخص جو صاحب فکر نہیں اچھا شاہد فطرت بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ناممکن تھا کہ وہ فطرت کے اندر کسی نئی چیز کا مشاہدہ کرے بغیر اس کے کہ فوراً اس کی پیدائش کی نسبت کوئی مفروضہ قائم کرے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں یہ بھی غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ اعتراض کو بہت اچھی طرح سمجھتا تھا اور اس کو ذہن میں رکھتا تھا۔ وہ

اس قاعدے کا پابند تھا جس کو وہ قاعدۂ زریں کہتا ہے کہ ہر امر اور ہر فکر کو جو اس کے اب تک حاصل کردہ نتائج سے تناقض معلوم ہو، ثبت کرلیتا تھا اسی لیے اس کے خلاف بہت کم ایسے اعتراضات اٹھائے گئے جن کو وہ خود محسوس کر کے جواب دینے کی کوشش نہیں کرچکا تھا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے بہت سے پیروؤں سے زیادہ تنقید پسند تھا جو بعض اوقات یہ سمجھتے تھے کہ ڈارون اپنے خلاف اعتراضات کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ وہ اس سے خوب آگاہ تھا کہ اس کے نظریہ کا کوئی براہِ راست اور فوری ثبوت نہیں ہوسکتا۔ ایک خط میں وہ اپنے ایک نقاد کی نسبت کہتا ہے "یہ صاحب ان چند لوگوں میں سے ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ تغیرِ انواع کا براہِ راست ثبوت نہیں مل سکتا اور میرے نظریئے کی صحت و سقم کا مدار اس پر ہے کہ وہ بعض مظاہر کو یکجا کر کے ان کی توجیہ کرسکتا ہے یا نہیں یہ عجیب بات ہے کہ اس کو یوں دیکھنے والوں کی تعداد کس قدر کم ہے حالانکہ اس نظریہ کا یہی صحیح معیار ہوسکتا ہے"۔

وہ خود اپنے نظریئے کا یہی ثبوت سمجھتا تھا کہ اس سے بہت سے واقعات کی عقلی شیرازہ بندی ہوسکتی ہے۔ وہ اپنے نظریئے کو محض ایک ناقابلِ ثبوت اعتقاد خیال نہیں کرسکتا بلکہ ایک ذریعہ سمجھتا تھا جس سے فطرت پر روشنی پڑتی ہے اور مستقبل میں اور زیادہ روشنی پڑنے کی امید ہوسکتی ہے۔ علمی مفروضات کی اہمیت بہت حد تک اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ان کے ذریعے سے مزید تحقیقات ممکن ہوسکتی ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آیا تمام مشاہدات اور تجربات کو ہم اسی طرح مربوط کرسکتے ہیں جس طرح کہ بعض کو ربط دینے میں ہم کامیاب ہوئے ہیں ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ ہم کو کس قسم کے سوالات فطرت سے پوچھنے چاہئیں۔ اس لحاظ سے فطری انتخاب سے مبدءِ انواع کا نظریہ نہایت بارآور ثابت ہوا ہے اس سے ہم نے یہ سیکھا ہے کہ تمام فطرت کے اندر ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ کسی صفت یا شکل یا ملکہ کی پیکارِ حیات میں کیا اہمیت ہے۔ اس نظریہ میں مسلمہ یہ ہے کہ

اقتصادِ حیات میں خاص اہمیت رکھنے کے بغیر نہ کوئی چیز موجود رہ سکتی ہے اور نہ ترقی کر سکتی ہے۔

نظریۂ ارتقا کے حدود

ڈارون اپنی تحقیق میں ایک حد کو تسلیم کرتا ہے جس سے آگے اس کو کوئی ثبوت یا استدلال نہیں ملتا اور وہ یہ ہے کہ فطری یا اختیاری انتخاب جن مختلف صفات یا اشکال کے مابین واقع ہوتا ہے ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔ انتخاب سے پہلے مختلف شکلیں موجود ہونی چاہئیں۔ ڈارون اس کو ثابت شدہ سمجھتا تھا کہ ایسے اختلافات صفات و اشکال واقع ہوتے ہیں اور جس نسبت سے اسبابِ حیات مساعد اور کسی نوع کا درجۂ حیات بلند ہوتا ہے اسی نسبت سے یہ زیادہ واقع ہوتے ہیں وہ اقبال کرتا ہے کہ تنوعات کے اسباب کی نسبت ہم بالکل جاہل ہیں اور کچھ عرصے تک اُس کو ان کا ماخذ بہت زیادہ پُر اسرار معلوم ہوتا تھا کیونکہ وہ ان کی آفرینش میں خارجی ماحول کے اثر کو تسلیم کرنے پر مائل نہیں تھا اپنی کتاب کے شائع ہونے کے تھوڑا عرصہ بعد ہی وہ ہکسلے کو ایک خط میں لکھتا ہے تم نے بڑی ذہانت سے اسی مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے خود مجھ کو بہت پریشان کر رکھا ہے۔ اگر خارجی اسباب کا براہِ راست کوئی زیادہ اثر نہیں ہوتا جیسا کہ خیال کرنے پر میں مجبور ہوں تو خدا جانے یہ اختلافات کہاں سے اُبھر پڑتے ہیں (اس کا وہ خط بھی دیکھئے جو اس نے ۲۳ نومبر ۱۸۵۹ء کو ہوکر کے نام لکھا) بعد ازاں وہ ماحول کے براہِ راست اثر کو بھی تسلیم کرنے لگا اپنی تصنیف

Variations of Animals and Plants under Domestication

(خانگی پرورش میں حیوانات و نباتات کے تنوعات)

میں ڈارون اس مسئلے پر مزید بحث کرتا ہے اور نہ صرف ماحول کے براہِ راست اثر بلکہ اعضا و ملکات کے استعمال اور بے استعمالی کے اثرات

پر بھی زور دیتا ہے (دیکھو Decent of Man باب چہارم)۔ ڈارون کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نکتے کو مدنظر رکھنا اس لئے اور بھی اہم ہے کہ اس کے نقادوں نے اکثر ماخذِ تنوعات کو ان کے فطری انتخاب کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ڈارون کہتا ہے "انتخابِ طبیعی مختلف اور پیچ در پیچ حالات میں موزوں ترین افراد کی بقا کا نام ہے اور کسی تبدیلی ساخت کی ابتدائی علت سے اس کا کوئی تعلق نہیں" ڈارون کا نظریہ زیادہ تر مختلف تنوعات کے درمیان انتخاب طبیعی کے اثرات سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ ان کے ماخذ سے۔ ہاں اس کا اعتقاد ہے کہ اس کے لئے بھی فطری اسباب ہیں لیکن وہ ان اسباب کی دریافت سے زیادہ واسطہ نہیں رکھتا۔ ہر مفروضے کی ایک ایسی اساس ہوتی ہے جس کو احاطۂ ثبوت کے اندر نہیں لاسکتے لہذا تنوعات کو بے ثبوت تسلیم کر لینا ڈارون کے نظریہ سے متناقض نہیں ہوسکتا۔ ڈارون پر جو اعتراضات کئے گئے ان میں سے ایک عجیب اعتراض یہ تھا کہ اس کا نظریہ اتفاق پر مبنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ڈارون نے ہوکر کے نام مذکورہ صدر خط میں Chance Variations یعنی اتفاقی تنوعات کے الفاظ استعمال کئے ہیں لیکن اس سے اس کی مراد وہ تنوعات ہیں جن کے اسباب ابھی تک ہمیں معلوم نہیں ہوئے اور اس نے خود کہا ہے کہ یہ اصطلاح صحیح نہیں ہے۔ جس طرح وہ تنوعات کے آغاز کو اکثر حیثیتوں سے پراسرار سمجھتا تھا اسی طرح وہ ابتدائے حیات کو بھی ناقابل حل معما خیال کرتا تھا۔

لیکن اس کے نزدیک اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ ادنٰے صورتوں سے انسانی نسل کے ارتقا کے لئے مخصوص قوتوں کے عمل کو تسلیم کیا جائے۔ جب اس کو پختہ یقین ہوگیا کہ مختلف انواع فطری ارتقاء سے پیدا ہوئی ہیں تو وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچا کہ نسل انسانی اس قاعدے سے مستثنٰے نہیں ہوسکتی۔ "مبدءِ انواع" میں وہ فقط اسی اشارے پر قناعت کرتا ہے کہ یہ جدید نظریہ انسان اور اس کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالیگا۔ اس کتاب میں جانداروں کی فقط ایک جنس پر مخصوص تحقیق کی گنجائش نہیں تھی اس کے بعد اس نے خاص طور پر

اس مسئلے کی طرف توجہ کی جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اس مضمون پر اظہار خیال کی اسے جرأت نہیں۔ آفرینش انواع کے عام مسئلے کی نسبت انسان کے معاملے میں اس سے اتفاق رکھنے والوں کی تعداد اور بھی کم تھی۔ لائل اور والیس جیسے لوگ بھی جو ویسے اس سے متفق تھے اس امر میں ان کو بھی تامل تھا۔ خود ڈارون کو اپنے علمی تجسس اور ذاتی احساس میں کوئی تناقض محسوس نہیں ہوتا تھا اس کے نزدیک انسان کی حقیقی قدر اور عظمت میں اس سے کچھ فرق نہیں آتا تھا کہ وہ ادنےٰ صورتوں سے ترقی کر کے موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ انسان کی نسبت اس دینیاتی اور رومانیتی خیال کے مقابلے میں کہ انسان زوال یافتہ فرشتے ہیں اس نے یہ خیال پیش کیا کہ انسان ایک حیوان ہے جو ترقی کر کے روحانی ہستی بن گیا ہے نفسی اور طبیعی دونوں حیثیتوں سے وہ انسان اور حیوان میں فقط کمیتی اختلاف کو تسلیم کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ادنےٰ ترین ریڑھ کی ہڈی والے جانور اور اعلےٰ ترین بندر کی دماغی قابلیتوں میں جو فرق ہے وہ بندر اور انسان کے ذہنی فرق سے بدرجہا زیادہ ہے اور محض جبلت اور عقل کے مابین حدِ فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے یہ امر کہ جانور بھی تجربے سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ عقل سے بالکل محروم نہیں ہیں۔ اسی طرح جانوروں میں حافظہ بھی ہے اور احساسِ حسن بھی اور ہمدردانہ جبلتیں بھی ان میں پائی جاتی ہیں۔

ڈارون کی تعلیم سے بعض اوقات یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ تمام جاندار ہستیاں مسلسل ترقی کرتی رہتی ہیں اسی لیے اس کے خلاف ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ادنےٰ ترین جاندار ایک ہی حالت پر قائم ہیں ڈارون خود پہلے ہی سے اس اعتراض کی پیش بینی کر چکا تھا اور اس کا جواب دے چکا تھا۔ طبیعی انتخاب سے ترقی لازم نہیں آتی مثلاً ایک کیچوے کو زیادہ اعلےٰ قسم کے اعضا سے کیا فائدہ ہوگا جس عضو سے پیکارِ حیات میں مدد نہ ملتی ہو وہ کسی کام آئے بغیر خواہ مخواہ جسم کے اندر جگہ گھیرتا اور طاقت کو فضول خرچ کرتا ہے جہاں بعض وجوہ سے حالات ایسے ہوں کہ زندگی کی کشمکش زیادہ نہ ہو وہاں یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے

کہ ایک جاندار بے اندازہ عرصہ تک اپنی حالت پر قائم رہے د مبد ء انواع باب ۴ و ۱۰) طبیعی انتخاب ایک جاندار کو اتنا ہی کامل بناتا ہے جتنا کہ دوسرے جانداروں سے مقابلہ کرنے کے لیئے پیکار حیات میں اس کو ضرورت ہوتی ہے۔ ڈارون کے نزدیک حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ہمارے مشاہدے میں نہایت کم ایسی مثالیں آتی ہیں جس میں اس قسم کی صلاحیت نہ پائی جائے۔ لیکن صلاحیت حالاتِ زندگی کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس وجہ سے بعض اوقات بعض انواع زندگی کی سادہ تر صورتوں کی طرف عود کر جاتی ہیں خصوصاً ان حالتوں میں جن کے اندر حالات زندگی کسی وجہ سے زیادہ سادہ ہو جائیں اور اس سادگی کی وجہ سے بعض اعضا اگر مضر نہیں تو بیکار ثابت ہونے لگیں۔ جانداروں کے اندر ترقی کا کوئی طبیعی اور لازمی میلان نہیں ہے۔

اخلاقی اور مذہبی نتائج

ڈارون کے خلاف ان اعتراضات کے علاوہ جو اس بنا پر کئے گیئے کہ اس کا نظریہ مشاہدے کے مطابق نہیں ہے) اخلاقی اور مذہبی اعتراضا بھی کئے گئے یہ اعتراضات فقط اہل دینیات کی طرف سے نہیں تھے۔ اوگن ڈیورنگ جیسا انتہا پسند مفکر بھی اس تعلیم کو اخلاقی بنا پر قابل اعتراض سمجھتا تھا اسی وجہ سے اس نے بڑی شدت سے اس کی مخالفت کی۔ بعض لوگوں کو پیکار حیات کا تصور ہی اخلاقی نظریۂ حیات کے منافی معلوم ہوتا تھا احسان اور ضمیر کے ساتھ ساتھ یہ خیال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

ڈارون اخلاقی اعتراض کو نظر انداز کرنے والا شخص نہیں تھا وہ خود اخلاقی حیثیت سے اپنے نظریہ پر بحث کر چکا تھا۔ اخلاقیاتی فلسفی کی حیثیت سے اس کا نظریہ اس کے مماثل تھا جس کی ہچیسن اور شافٹسبری

نے بنا ڈالی تھی اور جس کو ہمارے زمانے میں کونت اور اسپنسر نے ترقی دی لیکن ڈارون کے طبیعی انتخاب کے مسئلے اور علمی افکار نے اس نقطۂ نظر کو وسیع تر کر دیا۔

ڈارون کے نزدیک انسان ایک ایسا جاندار ہے جس کو یقینی طور پر اخلاقی ہستی کہہ سکتے ہیں اور انسان اور حیوان میں سب سے بڑا فرق اخلاق ہی کا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اخلاقی احساس فطری ترقی کا نتیجہ نہیں اور نہ ہی انسان کو اخلاقی ہستی تسلیم کرنے سے پیکارِ حیات اور طبیعی انتخاب کی تنقیص لازم آتی ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ وہ صفات و ملکات جو طبیعی انتخاب میں ترقی کرتے ہیں فقط ایسے ہی نہیں ہوتے جن سے افراد ہی کو فائدہ پہنچے بلکہ ایسے بھی ہوتے ہیں جو نوع کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ جو حیوان مل جل کر رہتے ہیں ان میں سے ایسے افراد جو جماعت میں رہنا بہت پسند کرتے ہیں زیادہ آسانی کے ساتھ خطرے سے محفوظ رہ سکتے ہیں اور چوں کہ بقائے نسل کا مدار اکثر کمزور اولاد کے تحفظ پر بھی ہوتا ہے اس لیے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اولاد کی محبت طبیعی انتخاب سے ترقی کر سکتی ہے۔ مشاہدے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات بعض اوقات دوسروں کو بچانے کے لئے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالتے ہیں حیوانوں یا انسانوں کے ایسے گروہ کو جن میں باہمی ہمدردی اور تعاون پایا جائے پیکارِ حیات میں خاص فائدہ رہیگا اور ایسے گروہوں کے مقابلے میں جن میں نفسا نفسی ہو اور مشترک مقاصد کے لئے اجتماع قوت نہ ہو وہ زیادہ قوی اور صالح تر ثابت ہونگے۔ طبیعی انتخاب کے ماتحت افراد کے اندر ایسے صفات ترقی پاسکتے ہیں جو کسی ایک فرد کی بقا کے نہیں بلکہ جماعت کی بقا کے معاون ہوتے ہیں صرف خود غرضی کے تاثرات کے نہیں بلکہ بے غرضی کے تاثرات کی بھی ایک فطری تاریخ ہے۔ حیوانوں کے محبت اور ایثار کے جذبے اور انسانوں کے اعلیٰ ترین اخلاق میں کتنا ہی فرق کیوں نہ معلوم ہو ان دونوں کے درمیان بے شمار مدارج ہیں۔ اور ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے

کوئی جائز وجوہ موجود نہیں کہ فطری ارتقا کہیں پر ٹوٹ جاتا ہے۔ انسانوں میں بھی گہرے اخلاقی فرق پائے جاتے ہیں۔ انسانی زندگی کی بعض ایسی شکلیں بھی ہیں جو حیوانوں سے بھی بدتر ہیں۔ ڈارون کہتا ہے میں اس بندر کی نسل میں ہونا قابلِ ترجیح سمجھتا ہوں جو اپنے محافظ کو بچانے کے لیے جان خطرے میں ڈالتا ہے بہ نسبت ایسے وحشی انسانوں کی اولاد ہونے کے، جو دشمن کو اذیت دے کر لذت حاصل کرتا ہے بغیر کسی پشیمانی کے اپنے بچوں کو مار ڈالتا ہے، اپنی بیویوں کو غلام سمجھتا ہے اور خود نہایت مکروہ توہمات کا غلام ہے۔

ڈارون کہتا ہے کہ اخلاقی احساس کے لیے فقط جماعت پسندی اور ہمدردی کے ملکہ ہی کی ضرورت نہیں بلکہ حافظے اور مقابلے کی قابلیت بھی درکار ہے۔ اگر یہ موجود ہو تو گذشتہ فعل کا ذہنی اعادہ ہو سکتا ہے اور تاثرِ غالب کے تقاضے کے مطابق اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اگر قوتِ گویائی پیدا ہوگئی ہو تو یا ہمی مدحت و مذمت سے افراد پر اثر ہو سکتا ہے۔ اور رائے عامہ قائم ہو سکتی ہے علاوہ ازیں مشترک اغراض سے کام کرنے کی عادت سے معاشرتی جبلتیں اور محرکات قوی ہو جاتے ہیں اس قسم کے میلانات شاید والدین سے اولاد کی طرف بھی منتقل ہو سکینگے ڈارون کے نزدیک اس کی اخلاقیات کی تجربی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قومیں مختلف قسم کے اعمال کو نیکی سمجھتی رہی ہیں اور ان افراد کا حلقہ بھی کم زیادہ ہوتا رہا ہے جن کے نفع و ضرر کے ساتھ اخلاقی تاثر مختلف زمانوں میں وابستہ رہا ہے۔

طبیعی انتخاب ہی کے نظریہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہر مطابقت اور ہر انتخاب اور نہ پیکارِ حیات کی ہر صورت روا ہو سکتی ہے۔ ہم اس پیکار کی ادنیٰ صورتوں سے اعلیٰ صورتوں کی جانب ترقی کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایسے درجے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں پیکار کی مختلف صورتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا ممکن ہو جاتا ہے باایں ہمہ بعض لوگوں

کا خیال ہے کہ ڈارونیت نہ صرف بداخلاقی بلکہ مادیت اور بے دینی کی تعلیم ہے۔

روح اور مادے کے باہمی تعلق کی نسبت ڈارون نے کہیں اظہار رائے نہیں کیا وہ اسی امر پر قائم رہتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کی نفسی زندگی مادی اعضا کی فعلیت کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے دیگر عضوی مظاہر کی طرح اس کا علمی مطالعہ ممکن ہے۔ اسی خیال کے مطابق وہ نفسی زندگی کی ادنیٰ درجوں سے اعلےٰ مراتب کی طرف پیکارِ حیات کے ذریعے سے ترقی کی تحقیق کرتا ہے اور اس ارتقا کے معین قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس تحقیق میں مادیت کی کوئی بات نہیں۔ جس طرح اس نے ابتدائے حیات کو ناقابلِ حل مسئلہ قرار دیا اسی طرح یقیناً وہ ابتدائے شعور کو بھی ناقابلِ ثبوت قرار دیتا شاید وہ ان دونوں مسئلوں کو ایک ہی سمجھتا تھا۔ ڈارون نے اخلاقی احساس کے علاوہ اور بہت سی نفسیاتی امور کی تحقیق کی مثلاً جنسی تاثرات اور جبلتیں عام ماہیت جبلت اظہار جذبات پہلے سال میں بچے کا ارتقا وغیرہ۔ اس کی کتابوں میں ادھر ادھر منتشر نہایت دلچسپ نفسیاتی باتیں ملتی ہیں اور اکثر غیر متوقع مقامات پر۔ لیکن نفسیاتی اصول کی بحث اس کے دائرۂ تحقیق سے باہر تھی۔

اگر مادیت سے محض یہ مراد لی جائے کہ یہ فوق الفطرت مداخلت کو برطرف کر کے مظاہر کو معین فطری قوانین میں تحویل کرنے کا نام ہے تو ڈارون یقیناً مادیتی تھا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ جانداروں کی صورتیں مکمل طور پر خدا کے تصور میں نہیں تھیں جن کو اس نے مادی لباس پہنا دیا یہ شکلیں نہایت ادنےٰ شروعات سے اور ماحول کے مسلسل اثرات سے ایک طویل عمل ارتقا کے بعد بنی ہیں۔ ڈارون نے ربطِ فطرت کے دائرے کو وسیع کر دیا اس نے پہلے علمی لوگوں میں اور بعد میں وسیع حلقوں میں واقعات کے مطابق استدلال کرنے کی عادت ڈالی اور دینیاتی علتوں کو برطرف کر دیا۔ ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اس نے کوئی نیا اصول

پیش نہیں کیا کیونکہ فطری علل کی تحقیق کا اصول بہت عرصے سے قائم ہوچکا تھا لیکن سائنس کی تاریخ میں اس اصول کی ایسی شاندار تصدیق بہت کم ملتی ہے۔ حال میں بہت سے انگریز اہل دینیات نے بھی ڈارون کے نظریہ کو تسلیم کرلیا ہے اور وہ اپنے عقائد کے ساتھ اس کی مطابقت اس طرح پیدا کرتے ہیں کہ خدا کے فعل تکوین سے زندگی کی ابتدا ہوئی اور جاندار یا جانداروں کی پہلی شکلیں مخلوق ہوئیں اور مخصوص انواع کی آفرینش کے لیئے خدا نے طبیعی انتخاب کا قاعدہ جاری کیا۔ ڈارون نے خود اس مشکل میں سے نکلنے کا یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اسٹوارٹ مل کی طرح دنیا کے مصائب و آلام کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک رحیم و کریم قادر مطلق پر ایمان لانا ڈارون کو بھی ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود وہ قنوطی نہیں تھا۔ اس کا یہ اعتقاد تھا اگرچہ اس کا ثبوت اس کے لیئے بہت مشکل تھا کہ دنیا میں مسرت کا پلڑا الم کے پلڑے سے بھاری ہے۔ مگر وہ یہ یقین نہیں کرسکتا تھا کہ انتخاب طبیعی جس کے ساتھ اس قدر مصیبت اور نقصان وابستہ ہے اور جس میں نفرت اور ظلم، محبت اور رحم سے کم مقدار میں پیدا نہیں ہوتا، خالق قادر کے لیئے ذریعۂ کار ہوسکتا ہے۔ کیا بلی کو اس لیئے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ چوہوں کے ساتھ مشق ستم کیا کرے وہ اپنی تصانیف میں ان خیالات کی طرف اشارہ کرچکا تھا لیکن اپنے خطوط اور سوانح حیات میں وہ ان کو شد و مد کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جب کبھی اس کو مجبور کیا جاتا تھا کہ مذہب کی نسبت اظہار رائے کرے تو وہ ہمیشہ وجود شر کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ جب وہ اپنے مشہور سفر سے واپس آیا وہ ابھی دین کا قائل تھا اور جب اس کی بڑی تصنیف مبداء انواع شائع ہوئی وہ ابھی خدا کا قائل تھا لیکن بتدریج بغیر کسی تکلیف دہ انقلاب کے اس کے خیالات بدلتے گئے یہاں تک کہ اپنے سوانح حیات کے اس حصے میں جو اس نے ۱۸۷۶ء میں لکھا ہے وہ اپنے آپ کو 'لاادری' (Agnostic) کہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرا علم اس مسئلے کے حل کے لیئے کافی نہیں (یہ اصطلاح سب سے پہلے ۱۸۵۹ء میں ڈارون کے شاگرد اور دوست ہکسلے نے استعمال کی) جس طرح وہ اس کا

قائل نہیں ہو سکتا تھا کہ موجودہ کائنات تدبیر و تجویز کا نتیجہ ہے اسی طرح وہ یہ بھی یقین کرسکتا تھا کہ وہ محض اتفاق اور اندھی قوت کی پیداوار ہے۔ ایک نوجوان کو جس نے اس مسئلے کی نسبت اس کی رائے پوچھی اس نے یہ جواب دیا "معقول ترین نتیجہ مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ انسان کے حیطۂ عقل سے ماورے ہے لیکن اس کے باوجود انسان اپنا فرض ادا کرسکتا ہے"۔

لاادریت کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جو کچھ ہمیں معمّا اور محتمل الضّدین معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے کہ حقیقت میں وہ ایسا نہ ہو کیونکہ تجویز اور اتفاق کے علاوہ اور ممکنات بھی ہو سکتے ہیں۔ ڈارون نے وہی نتیجہ نکالا جو کانٹ نے "تنقیدِ تصدیق" میں بیان کیا تھا کہ میکانیت اور مقصدیت کا فرق شاید ان متضادات میں سے ہے جو ہمارے علم کو مجبوراً قائم کرنے پڑتے ہیں لیکن ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اصل ہستی کے لئے بھی ان کی صحت و صداقت کو تسلیم کرلیں۔

باب دوم

ہربرٹ اسپنسر

سوانح حیات اور خصوصیات

جس سال میں ڈاروِن کی مشہور کتاب شائع ہوئی ہربرٹ اسپنسر ایک خاکہ تیار کر رہا تھا کہ منظم طریقے سے علم کے تمام شعبوں میں تصورِ ارتقا کا اطلاق کیا جائے۔ وہ اپنے مطالعہ سے اِس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ یہ تصور انسانی علم کا ایک اساسی تصور ہے کہ اس کی تشریح اور تلقین میں زندگی وقف کر دی جائے چونکہ اس کی آمدنی قلیل تھی اس لئے گورنمنٹ سے امداد کی درخواست کی۔ جو لوگ اُس کی پہلی تصانیف سے واقف تھے مثلاً اسٹوارٹ مل اور اڈنبرا میں ہیملٹن کا جانشین فریزر، مورخ گروٹ، ماہر علم الاعضا لکھے ماہر نباتات ہوکر اور ماہر طبیعیات ٹنڈل ان سب نے بڑے جوش سے اس کی حمایت کی۔ اِس تصنیف کی نسبت پہلے یہ اندازہ کیا گیا کہ یہ سات جلدوں میں تقسیم ہوگی بعدازاں خیال ہوا کہ دس جلدوں میں اتمام پائیگی لیکن جب یہ کام کیا گیا تو نو جلدوں میں پورا ہوا۔ گورنمنٹ نے امداد دینے سے انکار کر دیا لیکن اسپنسر کی ہمت نہ ٹوٹی اور اُس نے صبر و استقلال سے کام شروع کر دیا اور اکثر اوقات ضعفِ قویٰ کے باوجود جاری رکھا۔ اِس تصنیف کا پہلا حصہ (Quakers) (اصول اوّلیہ) ۱۸۶۰ء کے موسمِ خزاں میں شائع ہونا شروع ہوا اور آخری حصہ یعنی اصول اخلاقیات

کا اختتام ۱۸۹۲ء کے موسم بہار میں شائع ہوا۔ بیچ کے حصے حیاتیات، نفسیات اور عمرانیات پر ہیں۔ اس بات کا دریافت کرنا نہایت دلچسپی کا باعث ہوگا کہ اس جامع تصنیف کا خاکہ کس طرح پیدا ہوا اور وہ کس طرح تکمیل کو پہنچی۔

ہربرٹ اسپنسر ۲۷ اپریل ۱۸۲۰ء کو ڈربی میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک سربرآوردہ ماہر تعلیم تھا۔ اس کو پختہ یقین تھا کہ صحیح ذہنی ترقی فقط اپنے آپ کو تعلیم دینے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کی ہمیشہ ہی کوشش رہتی تھی کہ اپنے شاگردوں کو بذاتِ خود مشاہدہ کرنے اور سوچنے کی عادت ڈالے۔ اسپنسر کو ابتدائے عمر ہی سے نیچرل سائنس سے دلچسپی تھی۔ اس کو کیڑوں کے نشو و نما کو مشاہدہ کرنے میں لطف آتا تھا وہ اپنے باپ کے کتب خانے میں سے مختلف مضامین کی کتابیں لے کر پڑھتا تھا اور وہ اور اس کے بھائی علمی، سیاسی اور مذہبی مسائل پر بڑے جوش سے بحثیں کرتے تھے اس کے والدین میتھوڈسٹ تھے لیکن اس کا باپ اپنے فرقے کے پادریوں سے بیزار ہو کر کویکرز (Quakers) میں شامل ہو گیا بغیر اس کے کہ ان کے مخصوص عقائد کو اختیار کرے اس فرقے کی جو بات اسے پسند تھی وہ ان کا غیر قسوسی نظام تھا۔ ہربرٹ اپنے باپ کے ساتھ اتوار کی صبح کو کویکرز کی مجلس میں جاتا تھا اور شام کو اپنی ماں کے ساتھ گرجے جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انجیل کی تلاوت اس کے لئے ناگوار ہو گئی اس کے بعد اسپنسر اپنے ایک چچا کے پاس چلا گیا جو پادری تھا اور خاص قابلیت کا شخص تھا جس نے قوانینِ غلہ کی تنسیخ کے لئے جد و جہد کی اور امدادِ غربا کی تنظیم میں بہت کام کیا۔

ابتدائے عمر ہی میں جن مذہبی اور سیاسی خیالات میں اس نے پرورش پائی ان کا یہ اثر تھا کہ وہ اصلاحِ معاشرت میں حکومت کی مداخلت کو ناپسند کرتا تھا اور آزادانہ ترقی کا قائل تھا۔ اس کی نسبت خیال یہ تھا کہ وہ اپنے باپ کی طرح مدرس بنے لیکن وہ چند سال تک سِول انجینیر کا کام کرتا رہا۔ اس کا وقت زیادہ تر ریاضی کے مطالعہ میکانکی ایجادات اور سیاسی ہیجانات میں گزرتا تھا اس کی پہلی قابلِ ذکر تصنیفیں یہ تھیں، حکومت کے صحیح مقصد پر چند مضامین اور ہمدردی کی ماہیت پر ایک رسالہ جس میں اس نے آدم سمتھ کے مماثل ایک نظریہ پیش کیا اس سے پہلے ہی علم حیوانات و نباتات کے مطالعہ سے وہ انواع کے فطری ارتقا کے نظریہ کا قائل ہو چکا تھا۔

اس نے خود بیان کیا ہے کہ لائل کی کتاب علم طبقات الارض سے ۱۸۳۹ء میں مجھ کو نظریۂ ارتقائے فطری کی صحت کا اندازہ ہوا۔ اس سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی اثر پڑا اور ان میں تبدیلی واقع ہوئی اگرچہ کسی خاص وقت میں کسی خاص تبدیلی کے واقع ہونے کا پتہ چلانا ناممکن ہے۔ اپنی پہلی اہم تصنیف سکونیات عمرانی (Social Statics-1850) میں وہ معاشرتی ارتقا کو عضوی ارتقا کے مماثل تصور کرتا ہے اور اس کی بعد کی تصنیفوں میں بھی اس خیال کا بہت سا اثر ہے۔ زندگی کے ارتقائے کامل کو وہ ایک الہٰی تصور سمجھتا ہے جو تحقق کا منتظر ہے اور جس کے علامات اور تقاضیات فطرت کے اندر پائے جاتے ہیں۔ اسپنسر نے خود بیان کیا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں وہ کولرج سے اور اس کے واسطے سے شیلنگ سے متاثر ہوا۔ بعد ازاں اس نے اس غایتی نظریئے کو ترک کر دیا اور مختلف صورتوں میں ارتقا کے خالص تجربی ثبوت پر اکتفا کیا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں اسپنسر اپنے نظریۂ ارتقا کی نسبت کہتا ہے کہ وہ زیادہ تر متعین ہوا "اس قانون سے جس کا اس دور سے کی جنینی تحقیقات میں مبہم اشارہ پایا جاتا تھا اور جس کو بعد ازاں ولف ماہر علم تشریح نے زیادہ صفائی سے بیان کیا اور آخر میں فون بیر (Von Bear) نے زیادہ معین طور پر وضع کیا اور وہ یہ ہے کہ تمام آلاتی ترقی ایک تغیر ہے یکسانی سے تنوع کی حالت کی طرف"۔ اس قانون کی صحت انفرادی طور پر جانداروں ہی کی نسبت معلوم تھی۔ اسپنسر نے تمام شعبوں پر اس کو عائد کیا اور اس کو پختہ یقین ہو گیا کہ کوئی شعبہ ایسا نہیں جس میں ارتقا واقع نہ ہوتا ہو۔ مفروضۂ ارتقا کی بابت ۱۸۵۲ء کے ایک مختصر رسالہ میں وہ نظریۂ ارتقا اور نظریۂ تکوین کا مقابلہ کرتا ہے اور گھریلو جانوروں اور کاشتہ پودوں کے تنوع کو پوری طرح مد نظر رکھتے ہوئے اور اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ مخصوص انواع اور تحتانی انواع میں تمیز کرنا کس قدر دشوار ہے، اور اس بات کا خیال کرتے ہوئے کہ مختلف انواع کے جنینوں میں کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ انواع کی موجودہ شکلیں خارجی حالات کے اثر سے ارتقا سے اس حالت تک پہنچی ہیں۔ اصول نفسیات (Principlls of Psychology 1st ed. 1855). کی مبسوط تحقیقات کا اس کے عام نقطۂ نظر پر ایک مستقل

اثر ہوا۔ اس تصنیف کی اہمیت یہ ہے کہ تجربی فلسفہ پر منحصر ہونے کے باوجود اس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انفرادی شعور کی توجیہ فقط فرد کے تجربات سے نہیں ہوسکتی اس کے قبل کی تمام تجربیت نے یہ مسلّمہ قرار دے لیا تھا کہ کسی فرد کی شعوری زندگی کو سمجھنے کے لئے فقط اس بات کی ضرورت ہے کہ اس فرد کے اپنے تجربات معلوم ہوجائیں اس اعتقاد کی نظری حیثیت کے علاوہ کچھ عملی اہمیت بھی تھی کیونکہ اگر ایک فرد کی شعوری زندگی فقط اس کے اپنے تجربات سے متعین ہوتی ہے تو یہ ضرور ممکن ہوگا کہ ایک مخصوص قسم کی تعلیم اور تنظیم جماعت سے اسکے اندر جو سیرت چاہیں پیدا کرلیں۔ اسٹوارٹ مل اور کونت نوع انسان کے ارتقائے مستقبل کی نسبت اسی اعتقاد کی بنا پر بڑی بڑی امیدیں رکھتے تھے اگرچہ ان کا یہ اعتقاد اس گہری بصیرت کے خلاف تھا جو ان دونوں کو تاریخی ارتقا کی نسبت حاصل تھی اسپنسر کو اب یقین ہوگیا کہ نفسی اور مادی دونوں عالموں میں ترقی بہت آہستگی سے بتدریج ہوتی ہے اور جو شکلیں اور منزلیں راستہ میں آتی ہیں وہ سب کی سب ضروری اور لابُدی ہوتی ہیں۔ ماحول کے مسلسل اثر سے زندگی نئی صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے اور موجودہ صورتیں بھی اسی عمل کا نتیجہ ہیں اس لئے ایک فرد کی شعوری زندگی کی توجیہ محض اس فرد کے ذاتی تجربات سے نہیں ہوسکتی اس کیلئے ہمیں نوع کے تجربے کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ یہاں پر ہمیں روایت کے علاوہ بہت سے عوامل کارفرما نظر آتے ہیں۔ نفس کی باطنی ساخت اس کے تصورات کے ائتلاف، نیز تاثرات اور جبلتوں میں توراثی میلانیات کا عمل نظر آتا ہے یہ تمام چیزیں فقط اسی طرح قابل فہم ہوسکتی ہیں کہ ان کو گذشتہ نسلوں کے تجربات کا اثر قرار دیا جائے۔ اب تک توارث کو محض ایک عجوبہ خیال کیا جاتا تھا اور فقط چند استثنائی حالتوں میں اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسپنسر نے اس کو ہر حالت میں موجود و ایک معاون عامل قرار دیا جس سے حیات کی اعلیٰ ترین صورتیں متعین ہوتی ہیں نفسیاتی افق کی اس توسیع نے اسپنسر کو اس تحقیق کی طرف راغب کیا کہ ارتقا کے عام قوانین دریافت کئے جائیں اور یہ معلوم کیا جائے کہ آیا وہ ہمارے علم کے اساسی قوانین سے اخذ ہوسکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اس کو ایک فلسفۂ ارتقا کا خیال پیدا ہوا۔ اس کا پہلا خاکا اس نے ایک رسالے میں پیش کیا جو ۱۸۵۷ء میں شائع ہوا۔ (Progress, its laws and Cause)۔ اسپنسر اسمیں اس نظریہ کو بیان کرتا ہے کہ تمام ترقی یکسانی سے تنوع کی طرف ہوتی ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا

ہے کہ یہ قانون بالتبع لازم آتا ہے بقائے قوت کے قانون سے۔ اپنی کتاب اصول اوّلیہ (First Principles) کی پہلی اشاعت میں اس نے قانون ارتقا کو فقط اسی شکل میں پیش کیا اس کے بعد اس نے مفصلۂ ذیل دو اضافے کئے "ارتقا انتشار سے اتصال اور بے ربطی سے ربط کیطرف عبور کرنے کا نام ہے۔ اسکے بعد اسکی تصنیف کا کام بڑی سرعت سے ترقی کرنے لگا مفصلۂ بالا کتابوں کے علاوہ اس نے کچھ اور تمہیدی کام بھی کیا۔ اپنی تصنیف عظیم کا کام شروع کرنے سے پہلے وہ مختلف مجلّوں میں عمرانیاتی اخلاقیاتی فلسفیانہ اور سائنٹیفک مضامین شائع کر چکا تھا۔ اسکی مفصل اور مبسوط تصنیفیں فقط طویل شرحیں ہیں انھیں مختصر اور واضح مضامین کی جن میں سے اکثر حسن بیان کے نمونے ہیں یہ مضامین اکٹھے کرکے چار جلدوں میں شائع ہوئے۔ یہ مضامین غالباً اس وقت بھی پڑھے جائینگے جبکہ اسکی دوسری تصانیف کی طرف کوئی توجہ نہیں کریگا۔

نفسیات کی پہلی ایڈیشن کے شائع کرنے میں اسپنسر نے اسقدر محنت کی کہ اسکی صحت خراب ہوگئی اور ضعف اعصاب میں مبتلا ہوگیا جس سے وہ کبھی کامل طور پر شفایاب نہ ہوا۔ بے خوابی کا مرض اس کو متعدی ہوگیا اور یہ شکایت اسقدر بڑھی کہ اسکو تمام کام سے دست بردار ہونا پڑا لیکن آخری سالوں میں ۱۸۹۶ء کے بعد پیرانہ سالی کے باوجود اس نے نہ صرف اپنا کام پورا کرلیا بلکہ وائسمین کے مفروضہ کی وجہ سے حیاتیاتی نظریۂ ارتقا میں جو جدید مباحث پیدا ہوئے انہیں نہایت شدومد کیساتھ حصہ لیا۔

اسپنسر کے نظریہ کی نسبت رائے قائم کرتے ہوئے ہمارا معیار یہ سوال ہونا چاہیئے کہ نظریۂ ارتقا کے ذریعہ سے تجربیت اور ایجابیت کی توسیع کرکے متخاصم نظریات میں توافق پیدا کرنے میں اس کو یہاں تک کامیابی حاصل ہوئی ہے لیکن اگر اسکا نظریہ ان قدیم مسائل کو سوختہ نہ کرسکا اور یہ مسائل اس آگ میں پڑکر پھر نئی صورتوں میں ابھر آئے تو بھی اس کے ذریعے سے نفسیاتی اُفق کی جو توسیع ہوئی اور اُسنے جو یہ ثبوت مہیا کیا کہ تمام شعبہ ہائے تحقیق میں ارتقا ایک اساسی تصور ہے اسکی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ اسکے کام کی قدر ومنزلت معلوم کرنے میں ہمیں یہ مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اسکی اصلی خدمت یہ توسیع اور یہ ثبوت ہے نہ یہ کہ اسنے کوئی خاص علمیاتی یا فلسفیانہ نظریہ تعمیر کیا۔ علاوہ ازیں ہمیں اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جو علمی تحقیق تیس برس سے

زیادہ عرصے تک جاری رہی ہو اس کے اندر کچھ ناہمواری اور تناقض ضرور پایا جائیگا خاصکر ایسی حالت میں کہ اس کے مصنف نے دوران تصنیف میں کئی جگہ اپنی رائے بدلی بھی ہو۔

اسپنسر کی تصانیف میں اس کی باطنی زندگی کے مطالعہ کا ہم کو ایک نادر موقع حاصل ہوتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے جو اثر پڑھنے والے پر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی تاثرات میں اسقدر مبتلا نہیں ہے جس قدر کہ مل اور کونت اپنی ایجابیت کے باوجود تھے۔ مل کیطرح لوگوں پر براہ راست اثر کرنے کا تقاضا اسکی طبیعت میں نہیں تھا نظریۂ ارتقا نے اس کی آنکھیں اس حقیقت کے لئے کھول دیں کہ ہر جاندار کسی شدید پیکار حیات میں مبتلا ہے اور انسان کو اپنی ذہنی اور معاشرتی زندگی میں کیا کیا مخصوص مشکلات درپیش ہیں۔ اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ گزشتہ نسل مستقبل قریب میں جن مقاصد اور غایات کے پورا ہونے کی توقع رکھتی تھی ان تک پہنچنے کے لئے بھی درمیان میں بہت سے منازل کا طے کرنا لازمی ہے۔ انسان کی منزل مقصود بہت دور ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے ابھی اس کو بہت سی جادہ پیمائی کرنی ہے۔ اسپنسر کی تعلیم کی بنا پر جو نظریۂ حیات پیدا ہوتا ہے اس میں تسلیم و رضا کا ایک اہم حصہ ہے۔ اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ حالت موجودہ بالکل بے کار ہے اور اس کو اس مقصد بعید کے لئے قربان کر دینا چاہیئے لیکن وہ یہ چاہتا تھا کہ ایک طرف تو حال کو اس ماضی کے تعلق سے سمجھنا چاہیئے جس میں سے وہ پیدا ہوا ہے اور دوسری طرف اس کو ایک زیادہ ترقی یافتہ حالت کی جانب جادۂ عبور قرار دینا چاہیئے۔ اسپنسر خود بھی انھیں لوگوں میں سے ہے جنکی طرف اس نے اپنی عظیم تصنیف اصول اخلاقیات کے آخر میں اشارہ کیا ہے "محسنوں کی اعلیٰ ترین تمنا یہ ہوگی کہ "تخلیق انسان" کے کام میں حصہ لیں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل اور نامعلوم کیوں نہو۔ تجربہ ہمارے سامنے وقتاً فوقتاً ایسی مثالیں پیش کرتا ہے کہ مطلقاً بے غرضانہ مقاصد کے تعاقب میں بھی بعض انسانوں کو نہایت گہری دلچسپی ہو سکتی ہے اور جیسے جیسے زمانہ گذرتا جائیگا ایسے لوگ زیادہ تعداد میں پیدا ہوتے جائینگے جو بے غرض ہو کر نوع انسان کی ترقی کیلئے کوشش کرینگے نوع انسان کے اس معراجِ کمال پر غور کرتے ہوئے جو خود انکو اپنی انفرادی زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتا اور جس سے لذت اندوز ہونے والی نسلیں بہت بعد میں آئینگی انکو اس احساس سے باطنی سرور حاصل ہوگا کہ انھوں نے سعیِ کمال میں نوع انسانی کی کچھ مدد کی ہے۔"

جب فلسفۂ ارتقا کا خاکا اسپنسر کے ذہن میں آیا اس کے ایک ہی سال بعد ڈارون کی کتاب "مبدءِ انواع" شائع ہوئی جس نے فلسفۂ ارتقا کیلئے ایک جدید اور مستحکم اساس قائم کردی اس کتاب کے دیباچے میں ڈارون اپنے پیشروؤں میں اسپنسر کا ذکر کرتا ہے اور بعد ازاں ۵ امارچ ۱۸۷۰ء کے ایک خط میں جو اس نے رے لینکاسٹر کے نام لکھا وہ اسپنسر کو انگلستان کے اندر اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی قرار دیتا ہے ڈارون کا نظریہ اسپنسر کے مجوزہ نظام فلسفہ کے بہت مطابق تھا سوائے اسکے کہ اسپنسر اس پر زیادہ زور دیتا تھا کہ ماحول کے زیر اثر ملکات کے استعمال سے براہ راست ترقی واقع ہوتی ہے اگرچہ وہ انتخاب طبیعی کی اہمیت کو بھی پوری طرح تسلیم کرتا تھا۔ یہ امر نہایت دلچسپ ہے کہ جون اسٹوارٹ مل جو شروع میں اسپنسر کی ارتقائی نفسیات پر معترض تھا بعد ازاں اُسکا قائل ہوگیا کہ ذہنی ارتقا فقط فرد ہی میں نہیں بلکہ متوارث میلانات سے تمام نوع میں بھی واقع ہوتا ہے۔ اس تبدیلی خیال کو اسنے اپنی وفات کے ایک سال قبل کارپنٹر کے نام ایک خط میں بیان کیا جو ماہر وظائف الاعضا تھا۔

مذہب اور سائنس

اسپنسر نے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز ایک مضمون سے کیا جو ہستی نامعلوم پر ہے اسمیں اس نے حدود علم اور مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کی نسبت اپنے نظریات پیش کیے ہیں اس تمہیدی حصے کا مقصد یہ ہے کہ کائنات کے اس سائنٹفک تصور کی صحت کا تعین کیا جائے جس پر اس فلسفے کے باقی حصوں کا مدار ہوگا۔ لیکن اس ترتیب بیان میں ایک نقص ہے جسکو اسپنسر نے کبھی محسوس نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ نہ نظریۂ علم میں کوئی وضاحت پیدا ہوسکتی ہے اور نہ فلسفۂ مذہب میں جبتک اس کا مدار نفسیات پر نہ ہو لیکن اسکے نظام میں نفسیات کی جگہ بہت بعد میں آتی ہے۔

حصۂ اول کا استدلال مفصلۂ ذیل ہے:۔ مذہب اور سائنس عصر جدید میں مخاصمانہ طور پر ایک دوسرے کے مدمقابل شمار ہوتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ مذہب اُن مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے جو فقط سائنس کی گرفت میں آسکتے ہیں اور سائنس اس عالم میں مداخلت کرنا چاہتا ہے جو مذہب کیلئے مخصوص ہے اب تک ہر مذہب وجود کی نظری توجیہ کی کوشش کرتا رہا ہے اور اپنے آپ کو معماۓ حیات کا حل سمجھتا رہا ہے۔ دیگر حیثیتوں سے مختلف مذاہب میں خواہ کیسا ہی اختلاف پایا جائے سب کے سب اس امر

میں متفق ہیں کہ وہ ایسی چیز کا انکشاف کرتے ہیں جس سے انسان اس کی مدد کے بغیر ناواقف رہتا۔ اعلیٰ اور ادنیٰ مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ادنیٰ مذاہب مثلاً اشیا پرستی یا تکثیر میں وجود کے پس پشت ہستیِ نامعلوم کو معلوم خیال کرلیا جاتا ہے۔ آبا و اجداد کے بھوتوں کا وجود ابتدائی دینیات کی ایک اساس ہے وحشیانہ مذاہب میں بھی ایک مبہم سا احساس ہوتا ہے کہ کائنات کا باطنی جوہر ایک معمّا ہے لیکن یہ احساس بہت کمزور ہوتا ہے اور یہ معمّا آسانی سے حل طلب شمار ہوتا ہے۔ اعلیٰ مذاہب عین وجود کے پُراسرار ہونے پر زیادہ زیادہ زور دیتے جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں کہ ہر خیال اور ہر تشبیہ کنہِ وجود کو بیان کرنے کیلئے ناکافی ہے۔ انجام کار وہ یہاں تک کردیتے ہیں کہ خدا کو ان معنوں میں موجود خیال کرنا جن معنوں میں کہ وجود ہمارے خیال میں آسکتا ہے اس کی توہین کرنا ہے مذہب اپنے معراج کمال پر پہنچ جاتا اگر یہ تسلیم کرلیا جاتا کہ ہستی اس سے بہت زیادہ پُراسرار ہے جسقدر کہ مذاہب نے اس کو خیال کیا ہے۔ ہر مذہب نے اس راز کو اضافی سمجھا ہے اور یہ خیال کیا ہے کہ یہ راز کبھی نہ کبھی افشا ہوسکتا ہے لیکن اگر کوئی خیال یا تشبیہ اس کو بیان کرنے کیلئے کافی نہیں تو اس کو مطلق قرار دینا چاہیئے مذہبی خیالات سے جو تناقضات پیدا ہوتے ہیں انکی وجہ یہ ہے کہ ایک علت مطلقہ پر اعتقاد کیا جاتا ہے۔ خواہ ہم کائنات کو خود زائیدہ خیال کریں اور خواہ کسی خارجی قوت کی خلق کردہ، دونوں حالتوں میں اس تناقض کا سامنا ہوتا ہے کہ ایک شئے آپ اپنی علت ہے۔ ایک خیال سے کائنات آپ اپنی علت ہے اور دوسرے خیال سے وہ ہستی آپ اپنی علت ہے جس نے کائنات کو پیدا کیا مذہبی خیالات کے تناقضات جیساکہ اس سے پیشتر مانسل بیان کرچکا ہے اسی اساسی تناقض کے مخصوص نتائج ہیں۔ (مثلاً قدرتِ مطلقہ اور عدل و خیر کا تناقض یا عدل اور فضل کا تناقض)۔

اسکے بعد اسپنسر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سائنس کے اساسی تصورات بھی ماہیت کائنات کے بیان میں مذہب سے زیادہ کامیاب نہیں ہوتے۔ زمان و مکان حرکت و قوت شعور و شخصیت سب کے واضح اور قابل اطلاق ہوتے ہیں اگر ہم اپنے محدود اور اضافی عالم تجربہ سے باہر قدم نہ رکھیں لیکن جب ان تصورات کو ہستیِ مطلق کے بیان میں استعمال کیا جائے تو وہ تناقضات کی طرف لیجاتے ہیں۔ خارجی اور باطنی دونوں عالموں کی

نسبت ہمارا سائنٹفک علم مسلسل تغیرات کی کثرت کے اندر رہتا ہے جنکی ہم کو نہ ابتدا معلوم ہوسکتی ہے اور نہ انتہا نہ علت اولی اور نہ غایت آخری۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہیملٹن اور مانسل پہلے بیان کر چکے ہیں ہمارے علم کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم کو فقط محدود مظاہر کا ادراک ہوسکتا ہے تمام علم کا مدار فرق و تمیز پر ہے لیکن ہستی مطلق کا اس سے باہر کسی شئے سے مقابلہ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اسکے باہر کچھ نہیں۔ اسپنسر اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ مشابہت کا ادراک بھی علم کی ساخت میں داخل ہے یعنی مجہول کی کسی معلوم سے مماثلت تلاش کرنا لیکن ہستی مطلق کی مشابہت کسی شئے سے نہیں ہوسکتی کیونکہ اسکے ماسوا کچھ موجود ہی نہیں ہے

لیکن ہیملٹن اور مانسل کیطرح اسپنسر یہ کہنے کیلئے تیار نہیں ہے کہ ہستی مطلق محض ایک سلبی تصور ہے علم کو ضرور یہ فرض کرنا پڑیگا کہ جسقدر ہستی اس کے لئے قابل ادراک ہے اس سے ماوراء بھی کچھ ہے۔ علم کا کام امتیاز اور مماثلت تلاش کرنا اور تعریف اور تحدید ہے لیکن تعریف و تحدید کیلئے کچھ وجود ہونا ضروری ہے جس نے صورت اختیار کی ہے اور جو اس مخصوص صورت سے آزاد ہے جو ہمارے شعور کی وجہ سے اسپر عائد ہوئی ہے علم کے اس مستقل محل کو جو ہمارے لئے غیر متعین ہے ہم اس چیز کے مماثل تصور کرتے ہیں جس کو ہم اپنے عضلات کے استعمال میں قوت کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ قوت کے بغیر شعور کو کچھ مواد خام نہیں مل سکتا یہ قوت نہ صرف وہ تبدیلیاں پیدا کرتی ہے جن کو ہم تمیز کرتے اور ادراک کرتے ہیں بلکہ یہ تمام تغیرات کی مستقل اور ثابت اساس بھی ہے۔ ہم اس قوت کا کوئی تصور قائم نہیں کرسکتے ہمارے تجربہ میں جن جن مخصوص اندازوں میں یہ ظاہر ہوتی ہے ان سب کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کرکے سلبی طور پر ہم کسی حد تک اسکی ماہیت کی طرف جا سکتے ہیں۔ قوت کا یہی اصل اور ابتدائی احساس تمام تغیرات اور انکے غیر متغیر محل یعنی ہمارے تمام علم کا مظروف مہیا کرتا ہے۔

مذہب اور سائنس دونوں آخر میں اس مشترک اعتقاد پر پہنچ جائینگے کہ کائنات کا باطنی جوہر ناقابل فہم ہے لیکن عالم مظاہر میں اسکا جو انکشاف ہوتا ہے اس کا سائنٹفک علم ممکن ہے۔ فطرت کے متعلق ہمارے شعور کا ایک پہلو مذہب ہے اور دوسرا پہلو سائنس۔ جب حدود علم کا صحیح تعین ہو جائیگا تو مذہب اور سائنس کی پرخاش ختم ہو جائیگی۔ اسکے بعد مذہب قابل ادراک و فہم اشیا کے احاطے میں سے نکل جائیگا اور

سائنس ناقابل فہم وجود کے معاملے میں مداخلت نہیں کریگا۔ ہمارے عقلی اور اخلاقی ملکات میں کوئی پیکار نہیں ہوسکتی اسلئے کوئی ایسا اعتقاد رکھنا ہمارا فرض نہیں ہوسکتا جسمیں داخلی تناقض پایا جائے۔ جیساکہ مینسل کا خیال تھا یہ ہمارا فرض نہیں ہوسکتا کہ ہم خدا کو شخصی بھی تصور کریں اور لامحدود بھی جس حالت میں کہ شخصیت اور لاتناہی ایک دوسرے کو مانع ہیں۔ ہمارا فرض فقط یہی ہوسکتا ہے کہ علم کے حدود کے سامنے سر تسلیم خم کریں اور اس پُراسرار ہستی کے وجود کے قائل ہوں جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اگر ہستیٔ مطلق کا بیان شخصیت کے تصور کے ذریعہ سے ممکن نہیں تو یہ شخصیت کے تصور کی وسعت اور عظمت کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکی تنگی اور محدودیت کیوجہ سے ہے ہم کبھی خدا کی نفسیات تحریر نہیں کرسکینگے اور مذہب و سائنس کی پیکار تب تک جاری رہیگی جبتک مذہب کے پیرو سر بسر مادی کی معلومات کا دعویٰ کرتے رہینگے اور ایسے تصورات وضع کرتے رہینگے جو مورد اعتراض ہوں۔

اسپنسر اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے درمیان مصالحت کی اس کوشش کی بھی مخالفت کیجائیگی۔ انسان اس سے زیادہ حقیقی اور زندہ تصورات کا خواہشمند ہے اور اسکو اسیوقت تسلی ہوتی ہے جب وہ یہ یقین کرسکے کہ عابد اور معبود کی فطرت میں کچھ اشتراک پایا جاتا ہے اور مذہب میں جب اس قسم کا اعتقاد پایا جائے اسی حالت میں اسکا اعمال پر اثر ہوسکتا ہے جبتک وجودی اور باطنی اخلاقیات پیدا نہو جسمیں لوگ اپنی فطرت کے تقاضے سے نیک عمل کریں تب تک بہتر ہے کہ مذہبی خیالات موثر رہیں۔ انسانوں کے جس گروہ کا جو مذہب ہے اسکا انکے حالات اور درجۂ ترقی کیساتھ نہایت گہرا تعلق ہے۔ جلدی سے انکے ایمان کے فنا ہو جانے کا یہ نتیجہ ہوگا کہ انکی فطرت کے نقائص زیادہ بُری طرح ظاہر ہونے لگینگے۔ یہ یقینی بات ہے کہ مذہب جیسے گہرے اور اہم معاملے میں کوئی تبدیلی بغیر تکلیف کے واقع نہیں ہوسکتی۔ جو شخص اس تغیر کی سست رفتاری پر بے صبری کا اظہار کرتا ہے اسکو یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر مذہب میں خواہ وہ ادنےٰ ترین ہی کیوں نہو ایک روح صداقت موجود ہوتی ہے اور ادنےٰ ترین مذاہب سے بھی انکے پیروں کو کچھ ایسی بات حاصل ہوتی ہے جو اور کسی طریقے سے حاصل نہوتی تمام مذاہب ارتقائی تدریج کے سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ ارتقا ابھی جاری ہے۔ ان باتوں کو مدنظر رکھنے کے بعد روایات کی حمایت میں اہل مذہب کے سفسطیانہ دلائل کو انسان برداشت کرنے لگیگا اور لوگ اپنے

دیوتاؤں کی جو ذلیل خوشامد کرتے ہیں وہ اتنی بری معلوم نہ ہوگی اسکے بعد انسان جہل کے غرور سے جو علم کے غرور سے کہیں بدتر ہوتا ہے استقدر برانگیختہ ہوگا اور یہ بات اسکی سمجھ میں آجائیگی کہ بعض لوگ کیوں بے غرضانہ ہمدردی اور محض محبت خیر سے سرزد ہونے والے افعال کو قابل الزام قرار دیتے ہیں
مذہب اور سائنس کے اس تعلق کی تعلیم پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جسکی طرف اسپنسر نے توجہ نہیں کی اور وہ یہ ہے کہ اسکے اندر مطلق اور اضافی کے مابین جو تمیز قائم کیگئی ہے وہ بہت زیادہ خارجی اور سطحی ہے اس تضاد سے ہستی مطلق خود اضافی ہوجاتی ہے۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کا تخالف ایسا خارجی نہیں ہوسکتا جیسا کہ اسکے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہستی مطلق کا کامل تصور اسیوقت ممکن ہوسکتا ہے جب کہ تمام حدود و اضافات کو اس سے ساقط کردیا جائے لیکن اس قسم کا اسقاط ایک لاانتہاہی عمل ہے اور درحقیقت مطلق اور اضافی ہمارے پاس دو مکمل اور الگ الگ تصورات نہیں ہیں جب اسکے علاوہ اسپنسر بہت سے مقامات پر یہ بھی کہتا ہے کہ ناقابل علم وجود مطلق تمام خارجی اور باطنی مظاہر میں جاری وساری ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ایسی ہستی کا انکشاف ان صور و قوانین میں بھی ہوتا ہے جنکے ماتحت مظاہر وقوع پذیر ہوتے ہیں اسلئے اسکو حقیقت میں مطلقاً ناقابل علم نہیں کہہ سکتے۔ اسپنسر کا یہ خیال غلط ہے کہ تجربے کا اساسی تصور یعنی تصور ارتقا ہستی مطلق پر قابل اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اگر وہ قوانین و صور جن کا انکشاف تجربے میں ہوتا ہے وجود ماورائے تجربہ کے لحاظ سے بالکل بے معنی ہوں تو اسمیں ایک تناقض پایا جائیگا۔ اسکا کوئی ثبوت نہیں ہوسکتا کہ ارتقا قشر عالم کی نسبت تو صحیح ہے لیکن مغز عالم کی نسبت صحیح نہیں۔ اس خیال میں ایک ثنویت پائی جاتی ہے جس کو اسپنسر نے نظر انداز کیا۔

فلسفہ بحیثیت علم متحدہ

مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کا مسئلہ نہ صرف اسوقت پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی سائنس کسی نئے مظہر پر حاوی ہوتی ہے بلکہ اسوقت بھی جبکہ مخصوص علوم کے مختلف حقائق کو حقائق کلیہ کے ساتھ مطابق کرنیکی کوشش کی جاتی ہے۔ اسپنسر کے نزدیک جسطرح ہر مخصوص سائنس کا کام یہ ہے کہ وہ زیر تحقیق مظاہر کی کثرت کو وحدت میں تبدیل کرے اسیطرح فلسفے کا خاص وظیفہ یہ ہے کہ ان قوانین کو دریافت کرے جو عالم مشاہدہ کے تمام

شعبوں پر حاوی ہوں فلسفہ ایسے انتہائی حقایق کے انکشاف کا نام ہے جنسے ریاضیات طبیعیات نفسیات اور عمرانیات کے اصول اخذ ہوسکیں اسلیے فلسفہ کی یہ تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ کامل طور پر متحدہ علم کا نام ہے۔

فلسفہ آغاز میں عارضی طور پر ان اساسی اصول کی صحت کو تسلیم کر لیتا ہے جن پر تمام فکر کی بنیاد قائم ہے۔ بعد میں جب تجربہ ان نتائج کی صحت کی تصدیق کرتا ہے جو ان اصول کی بنا پر حاصل ہوئے تو ان اصول کی صداقت کا مستقل ثبوت مل جاتا ہے کسی مفروضے کی صحت کا ثبوت یہی ہوسکتا ہے کہ دیگر مفروضات کیساتھ اسکی موافقت ثابت ہو جائے ہمارے لیے صداقت اسی پر مشتمل ہوسکتی ہے کہ اشیا کی نسبت ہمارا خیال اصل اشیا کے مطابق ثابت ہو۔ اگر مظاہر ہماری توقعات کے مطابق نہ نکلیں تو لازمی بات ہے کہ ہمارا مقدمہ غیر صحیح تھا۔ دیگر تمام مفروضات سے کسی مفروضے کی کامل مطابقت ہم کو انجام کار علم کی اس وحدت کی طرف لیجاتی ہے جو فلسفے کا خاص موضوع ہے لیکن ہر مفروضے کی صحت کے ثبوت میں فعلیت فکر کو پہلے صحیح فرض کر لیا جاتا ہے۔ فکر کی فعلیت ہر قسم کے علم کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ادراک ہو یا انتاج اور خواہ اسکا موضوع کچھ ہی ہو۔ ہر ثبوت اس اصلی فعلیت کو مسلم قرار دیتا ہے اسلئے خود فعلیت فکر کی صحت کو کسیطرح رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسکی تردید خود ایک ثبوت کیصورت میں ہوگی۔

ہم ہر وقت اضافات میں سوچتے ہیں مماثلت اور اختلاف کی اضافتوں کے بعد توالی اور ہم وجودی کی اضافتیں ہمارے فکر کے لئے اہم ہیں۔ ہم وجودی کی نسبت توالی کی نسبت سے اخذ کیجاتی ہے ایسے اضافات جنکے حدود ہر ترتیب میں آسکتے ہیں ہم وجود کہلاتے ہیں۔ وہ اساسی وجدان جو تمام تصورات کی تہ میں پایا جاتا ہے خواہ وہ مماثلت کے ہوں یا مخالفت کے توالی کے ہوں یا ہم وجودی کے قوت کا وجدان ہے یعنی ایسی چیز کا جو مزاحم ہوتی ہے یا تغیر پیدا کرتی ہے اور جس کو ہم اپنے زور لگانے کے مماثل خیال کرتے ہیں مادہ اور حرکت محض قوت کے مظاہر ہیں اور زمان و مکان مظاہر قوت کی صورتیں ہیں باطنی اور ظاہری دونوں تجربوں میں قوت کا تصور وہ انتہائی تصور ہے جسکی طرف ہم کو ہر حالت میں واپس آنا پڑتا ہے۔ ہمارا انا اور غیر انا میں تمیز کرنا صحیح ہے لیکن یہ دونوں قوت ہی کے انکشاف کے مختلف طریقے ہیں ہمارا فکر اور اس کا مواد قوت ہی کی مختلف شکلیں ہیں

قوت کا تصور ایک علامتی تصور ہے اور یہ انتہائی علامت ہے۔ یہ ہمارے نفسی تجربے کیطرف اشارہ کرتا ہے اور ہم دیگر تمام تجربات و مشاہدات کو اسی کی مماثلت سے قیاس

کرتے ہیں اسپنسر کے اس استدلال سے وہ مابعد الطبیعیاتی تصوریت یاد آجاتی ہے جو اس تخییل کو مسئلۂ وجود کے حل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ وہ اسکو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم کو اختیار ہوتا کہ روحی عناصر کو مادی عناصر میں تحویل کریں یا مادی عناصر کو روحی عناصر میں تو ہم موخر الذکر کو ترجیح دیتے۔ معلوم کو نامعلوم میں تحویل کرنا ایک بیہودگی ہے اس لئے قابل فہم نظریہ وہی ہوسکتا ہے جو مجہول کو معلوم میں تحویل کرے یعنی خارجی مادی عناصر کی ماہیت کو شعور کی ماہیت کے مماثل تصور کرے لیکن اسپنسر اس قسم کی تحویل کو ناممکن سمجھتا ہے کیونکہ روحی عناصر کو بھی ہم انھیں صُور و اضافات کی مدد سے سمجھتے ہیں جو ہم خارجی فطرت سے حاصل کرتے ہیں۔ ماہیت شعور کا واضح تصور ہم کو اس حالت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ ہم مادی دنیا سے حاصل کردہ علامات کو استعمال کرتے ہیں لہذا ہم مادی اور نفسی مظاہر کے امتیاز کے ماورا نہیں جاسکتے اور ہمکو فقط اس ثبوت پر اکتفا کرنا چاہیے کہ دونوں قسم کے مظاہر قوت ایک ہی قسم کے تجربی قوانین کے ماتحت ہیں۔

اسپنسر کے نزدیک تمام سائنس کا اساسی مسلمہ یہ ہے کہ کائنات میں جو قوت ہے وہ نہ گھٹ سکتی ہے نہ بڑھ سکتی ہے تمام فکر کا یہ کام ہے کہ کسی ایک شئے کا دوسری شئے سے ربط قائم کرے۔ اگر قوت بالکل فنا ہوجائے یا عدم محض سے وجود میں آئے تو ایسی حالت میں کسی شئے کا تعلق عدم محض سے ہوگا (خارجی تجربے میں جو مادہ ظاہر اور ناپید ہوتا رہتا ہے یا حرکت شروع یا ختم ہوتی رہتی ہے تو بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوت وجود سے عدم اور عدم سے وجود میں جاری ہے) لیکن کوئی ایسا ربط جسمیں ایک رکن شعور سے ناپید ہوجائے یا پیدا ہی نہ ہو ایک تناقض ہوگا جس قوت کو ہم اسطرح باقی اور مستقل قرار دیتے ہیں وہ قوت کی کوئی انسانی اور مظہری صورت نہیں بلکہ ایک قوت مطلقہ ہے جو تمام اشیا کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ ہم اسطرح پھر اسی انتہائی صداقت پر آپہنچتے ہیں جو مذہب اور سائنس میں مشترک ہے کہ تمام تجربی مظاہر کی تہ میں ہستی مطلق ہے۔ تجربی سائنس کا یہ کام ہے کہ وہ قوت کی تبدیلی ہیئت کی مخصوص صورتوں کا پتہ چلائے لیکن خود بقائے قوت کے اصول کو کسی تجربے سے ثابت نہیں کرسکتے کیونکہ ہر تجربے میں اسکی صحت کو پہلے ہی تسلیم کرلیا جاتا ہے۔ وزن کرنے اور پیمائش کرنے میں اسکو پہلے صحیح فرض کرلیا جاتا ہے کہ پیمانے کی جو اکائی ہم استعمال کررہے ہیں وہ وزن و پیمائش کے عمل میں

غیر متغیر رہیگی۔ اگر کوئی چیز ترازو کے پلڑے میں تولتے تولتے ہی کم و بیش ہوتی جائے یعنی جو قوت اس کو زمین کیطرف کھینچ رہی ہے وہ گھٹتی بڑھتی جائے تو اس سے کوئی نتیجہ حاصل نہ ہوسکیگا۔ بقائے قوت ایک ایسا مسلم اصول ہے جس پر حقیقی دنیا کی ہر تحقیق کا مدار ہے۔

اسپائنوزا کانٹ اور ہیملٹن کیطرح اسپنسر بھی بقائے قوت کے اصول کو اصول تعلیل کا مرادف اور ہم وسعت قرار دیتا ہے۔ ہم دیکھینگے کہ بہت سے سائنس داں جنھوں نے اختیاری بنیاد پر اصول بقائے قوت کو ثابت کیا یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ درحقیقت عقل کا ایک بدیہی اصول ہے اور ہمنے فقط یہ بتایا ہے کہ تجربے میں اسکا انکشاف کسطرح ہوتا ہے ایسے لوگوں میں رد یرڈ، میئر، بول اور کولڈنگ کا نام لے سکتے ہیں۔

اسپنسر کے نزدیک تین اصول ہیں جو ایک جگہ متحد ہوجاتے ہیں لیکن غور کرنے سے انمیں فرق و تمیز قائم ہوسکتی ہے، وجودِ ناقابل فہم کا اصول (جو کانٹ کی شئے بذات خود کے مطابق ہے) اصولِ بقائے قوت اور اصول تعلیل۔ لیکن بقائے قوت کے اصول کو تسلیم کئے بغیر بھی ایک شخص قانونِ علت و معلول کو صحیح مان سکتا ہے اور شئے بذاتِ خود پر یقین کرنیکے بغیر بھی باقی دونوں اصولوں کو صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

بقائے قوت کے اصول سے اسپنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حرکت زیادہ سے زیادہ کشش یا کم سے کم مزاحمت کی سمت میں ہوتی ہے، ہزجی (Rhythmical) ہوتی ہے اور تمام مظاہر میں ارتقا اور انحلال کا عمل واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ پہلے فلسفے کو علم متحدہ سمجھنے کے بعد اس کو تعلیم ارتقا خیال کرنے لگا۔ اس شعبۂ تحقیق میں اسکا تعاقب کرنے سے پہلے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ قانون بقائے قوت سے وہ نفسی اور مادی مظاہر کے باہمی تعلق کی نسبت کیا نتیجہ نکالتا ہے۔ اسپنسر کا ارادہ نہیں تھا کہ اس مسئلے پر خاص طور پر بحث کرے اور اسکی تصانیف میں اس نکتہ کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی تصنیف کی مختلف ایڈیشنوں میں جو وقفہ گزرا اسمیں اسکے خیالات اس مسئلے کی نسبت تبدیل ہوگئے لیکن اس نے بعد کی ایڈیشنوں میں اس تبدیل کو ظاہر کرنا ضروری نہیں سمجھا۔ اسی لئے اسکی کتابوں میں اس مسئلے کی نسبت متناقض اقتباسات ملتے ہیں آغاز میں (اصولِ نفسیات اور اصول اولیہ کی پہلی اشاعتوں میں) وہ نفس اور مادہ کے تعلق کو ایسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ مختلف فطری

قوتوں کے درمیان ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ مادی مظاہر نفسی مظاہر میں اسیطرح تبدیل ہوجاتے ہیں جسطرح حرکت حرارت میں تبدیل ہوجاتی ہے اسی خیال کے مطابق وہ احساسات کی توجیہ قانون بقائے قوت سے کرتا ہے۔ جو شخص اس خیال کو مادیتی قرار دے (اور بعض لوگوں نے ایسا کیا بھی) اسپنسر اسکو یہ جواب دیتا ہے کہ میری نظر دں میں مادہ اور حرکت محض علامتی مظاہر ہیں اس ناقابل فہم قوت کے جو تمام اشیا کا جوہر ہے لیکن بعدازاں وہ اس سے آگاہ ہوگیا کہ شعوری مظاہر کو مادی قوت کے بقا سے اخذ نہیں کرسکتے مثلاً اسکو یہ معلوم ہوگیا کہ یہ مفروضہ کہ احساس حرکت سے پیدا ہوتا ہے اور اسکے مساوی ہوتا ہے تسلسل حرکت کے نظریہ کے منافی ہے چنانچہ وہ بعد کی اشاعتوں میں نفس اور مادہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ایک دوسرے میں ناقابل تحویل صورتیں ہیں ایک ہی ناقابل فہم قوت کے نظریۂ ارتقا کے مطابق جس کا اسپنسر کو سب سے زیادہ خیال رہتا ہے نفس اور مادہ کی نسبت تمام نظریات برابر ہیں ان دونوں میں ہم خواہ تعامل کو تسلیم کریں اور خواہ انکو بالکل الگ الگ خیال کریں ان دونوں کے اندر ارتقا کے اساسی قوانین ایک ہی طرح عمل کرتے ہیں فلسفۂ ارتقا کے لیئے یہ نکتہ نہایت اہم ہے یہ صحیح ہے کہ نظریۂ عینیت کے مطابق طبیعی قوت کے بقا سے نفسی ارتقا کی توجیہ نہیں ہوسکتی لیکن نفسی زندگی کے ساتھ جو مادی عمل وابستہ ہوتا ہے اس کی توجیہ اسی اصول سے ہوسکتی ہے لہٰذا ارتقا کی تشریح میں اسپنسر تمام ارتقا کی توجیہ مادے اور حرکت کے قوانین کے مطابق کرتا ہے لیکن اسکے باوجود وہ ارتقائی صورتوں کی مثالیں نفسیات اور عمرانیات فلکیات اور عضویات سب سے لیتا ہے۔ وہ اپنے اس طرز عمل میں اسلیئے حق بجانب ہے کہ خواہ ہم کوئی نظریہ اختیار کریں ہمکو یہ ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ ذہنی اور مادی مظاہر میں باہمی ربط ہے جو قانون کے زیر حکومت ہے۔

فلسفہ بحیثیت نظریۂ ارتقا

اسپنسر کی رائے میں یہ ثبوت کہ تمام تحقیقات ایک واحد مفروضے پر مبنی ہے تمام علم کو اس طرح متحد کرنے کیلیئے کافی نہیں ہے جو فلسفے کا مقصد ہے۔ اس کے ساتھ ایک ایسے قانون کا ثبوت بھی ملنا چاہیئے جو تمام مظاہر تجربہ پر حاوی ہو۔ اسپنسر ایجابیت کی تعلیم کرتا ہے کچھ تو اسطرح کہ تمام واقعات کو ایک مشترک مسلک کے تحت میں لاتا ہے اور کچھ

تمام مظاہر کیلئے ایک مشترک قانون وضع کرکے۔ ہر مظہر کی ایک تاریخ ہوتی ہے وہ پیدا ہوتا ہے اور ناپید ہوتا ہے ہر سائنس اپنے مخصوص مظاہر کی تاریخ بیان کرتا ہے۔ اب ہمکو یہ تحقیق کرنا ہے کہ آیا ان مختلف قسم کی تاریخوں میں کچھ مشترک خواص بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر ایسے خواص ملجائیں تو ہم ارتقا کا ایک عام قانون وضع کرسکتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تمام قسم کے ارتقا میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ تین مختلف خصوصیتیں پائی جاتی ہیں جنکو یکجا کرکے ارتقا کا ایک کامل تصور حاصل ہوسکتا ہے۔ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ شروع میں اسپنسر کے نزدیک ارتقا کی فقط ایک ہی امتیازی خصوصیت تھی یعنی یکسانی سے تنوع کیطرف عبور۔ بعد ازاں اسکو معلوم ہوا کہ ارتقا کی بعض نہایت سادہ صورتوں میں یہ خصوصیت بہت دھندلے حیثیت میں پائی جاتی ہے نیز یہ کہ ارتقا اور انحلال کے اعمال میں نہایت بیّن تمیز قائم کرنے کے لئے ہمیں ایک تیسری امتیازی علامت کی ضرورت ہے۔

(۱) ارتقا بحیثیت تمرکز۔ کسی مظہر کی آفرینش پر ان عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے جو پہلے منتشر تھے۔ جب آسمان میں بادل بنتا ہے یا کسی ساحل پر ریت کا ڈھیر لگ جاتا ہے تو یہ ارتقا کی ایک نہایت سادہ صورت ہے جسمیں فقط ایک اجتماع کا عمل پایا جاتا ہے۔ اگر کانٹ اور لیپ لیس کے مفروضات کو صحیح مان لیا جائے تو ہیولانی صورت میں سے نظام شمسی اسی طرح قائم ہوا۔ اسکے اجزائے ترکیبی پہلے منتشر اور بے ربط تھے اسکے بعد مجتمع اور متمرکز ہوگئے۔ جانداروں میں نشو و نما اسیطرح ہوتا ہے کہ جو عناصر پہلے گرد و پیش کے پودوں اور حیوانوں میں منتشر تھے وہ ایک جاندار کے جسم میں ہضم ہوکر جزو بدن بنجاتے ہیں اسی عمل کی نفسیاتی مثال طریقۂ تعمیم ہے یعنی کلی تصورات اور قوانین کا وضع کرنا جنکے ذریعہ سے ہم مختلف قسم کے احضارات و افکار کو ایک خیال میں جمع کرلیتے ہیں۔ عمرانی ارتقا کی اصلیت بھی یہی ہے کہ وہ افراد جنمیں پہلے کچھ زیادہ ربط نہیں تھا وہ بتدریج بڑی بڑی جماعتوں کے ارکان بنتے جاتے ہیں۔

(۲) ارتقا بحیثیت تفرق۔ فقط نہایت سادہ صورتوں میں ارتقا محض ایک عمل اجتماع ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک مقدار اپنے ماحول سے الگ ہوجائے بلکہ اس منفرد مقدار کے اندر مخصوص تمرکزات واقع ہوتے ہیں اور اسطرح سے ارتقا ایک مخلوط اور ملتف عمل ہوجاتا ہے دوران ارتقا میں یہ مخصوص تمرکزات زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں اور اگر ہم ابتدائی منازل سے بعد کی منازل کا مقابلہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یکسانی سے تنوع اور تفرق کیطرف عبور ہوا ہے

نظام شمسی کے ارتقا کے دوران میں مختلف اجرام فلکیہ الگ الگ ہو گئے جن میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے۔ اسیطرح حیاتی ارتقا میں ابتدا ایک یکساں جرم سے ہوتی ہے اور اسکے بعد رفتہ رفتہ ایک ایسا عضویہ پیدا ہو جاتا ہے جسمیں مختلف قسم کے ریشے اور مختلف وظائف کے اعضا ہوتے ہیں۔ لیمارک اور ڈاروِن کے مفروضات کے مطابق تمام عضوی زندگی ابتدا میں یکساں تھی اور انواع کی موجودہ مختلف صورتیں مشترک ابتدائی صورتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ حواس کے اندر بھی اسیطرح کا ارتقا ہوتا ہے شروع میں انکے ادراکی ملکات میں وضاحت اور اتقان کم پایا جاتا ہے اور رفتہ رفتہ ان میں زیادہ زیادہ اختلافات کے ادراک کی قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ذہنی زندگی کی قدر و قیمت کا اندازہ فقط اسکے تمرکز ہی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اسکے ادراکات کی کثرت و ثروت سے بھی۔ اسیطرح عمرانی ارتقا میں تقسیم کار سے مختلف طبقات بنجاتے ہیں

(۳) ارتقا بحیثیت تعین۔ دیکھنا ہے کہ انحلال بھی کسی یکساں مقدار میں اختلاف اور انتشار ہی کا نام ہے۔ ارتقا اور محض انحلال میں فرق پیدا کرنے کیلئے ہم کو ایک اور خصوصیت کا اضافہ کرنا چاہیئے اور وہ یہ ہے کہ ارتقا انتشار سے ترتیب کیطرف اور غیر معین ترتیب سے معین ترتیب کیطرف عبور کرنے کا نام ہے۔ ارتقا اس ہیولائی کیفیت سے شروع ہوتا ہے جسکے اندر اجزا یکساں اور منتشر ہوتے ہیں اور ایسی متحدہ کلیت کیطرف بڑھتا ہے جسکے اجزا مختلف قسم کے ہوتے ہیں لیکن ان کا آپس میں معین تعامل ہوتا ہے۔ نظام شمسی عضوی وجود شعور اور انسانی جماعت کم و بیش منتظم کلیات ہیں۔ اس تیسرے نقطۂ نظر میں پہلے دونوں متحد ہو گئے ہیں ایک منظم کل وہ ہے جس میں اختلاف اجزا اور اتصال کل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ کائنات میں ہر جگہ بڑی اور چھوٹی ہر چیز میں اور ذہنی اور مادی دونوں عالموں میں مذکورۂ بالا اعمال ارتقا جاری رہتے ہیں۔ ان اعمال کے تقابلی امتحان سے ارتقائی فلسفہ ہر مظہر کی عام تاریخ کے اساسی خصوصیات کو مرتب کرتا ہے۔ لیکن جو کچھ اس طرح استقرا سے حاصل ہوتا ہے اسکی تصدیق استخراج سے ہونی چاہیئے! ارتقا کا قانون بقائے قوت کے قانون سے بطور استناج حاصل ہو سکتا ہے جب کبھی یکساں اجزا پر ایک ہی قوت ایک ہی طرح عمل کرتی ہے تو ان اجزا کا تمرکز واقع ہوتا ہے۔ جب ہوا کے ایک طرف چلنے سے سوکھے ہوئے پتوں کے ڈھیر لگ جاتے ہیں یا ریت کے ٹیلے یا بادل بنجاتے ہیں تو یہی عمل واقع ہوتا ہے۔ انتخاب طبعی کا عمل اسی طریقے سے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ معین حالات میں زندہ رہنے کیلئے خاص قسم کے

معین تنوعات ضروری ہیں۔ اسطرح سے نئی انواع قائم ہو کر ان انواع سے الگ ہو جاتی ہیں جو اپنے آپ کو قائم نہیں رکھ سکتیں۔ ایک یکساں کلیت کے قائم ہو جانیکے بعد اختلافات اسوقت پیدا ہوتے ہیں جب متخالف قوتیں اس کے اجزاء پر عمل کرنے لگتی ہیں جب اجزا میں اسطرح سے تنوع پیدا ہو جائے تو یکساں قوتیں مختلف اجزاء پر مختلف طرح سے عمل کرنے لگتی ہیں۔ ایک جاندار نوع مختلف طبعی حالات میں مختلف ہو جائیگی اور اگر مختلف انواع پر ایک ہی قسم کے اثرات پڑینگے تو ہر نوع پر انکا نتیجہ مختلف ہوگا۔ یہ نتائج بقائے قوت کے قانون سے نکلتے ہیں کیونکہ اگر ایک جیسی علتیں ایک جیسی اشیاء پر مختلف معلولات پیدا کریں یا مختلف علتیں ایک جیسی اشیاء پر ایک جیسا عمل کریں یا ایک جیسی علتیں مختلف اشیاء پر یکساں معلولات پیدا کریں تو بقائے قوت کا قانون منسوخ ہو جائیگا۔

اسپنسر کے فلسفے کو صحیح طور پر سمجھنے کیلئے ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کا نظریۂ ارتقا کائنات پر بحیثیت مجموعی عائد ہونے کا مدعی نہیں ہے کیونکہ علم کی اضافیت کی وجہ سے کائنات کی کلیت کی نسبت ہم کوئی خیال قائم نہیں کر سکتے۔ یہ نظریہ فقط ان جزئی کلیتوں کی نسبت صحیح ہونے کا دعوی کرتا ہے جو ہمارے تجربات کے دائرے کے اندر آسکتی ہیں۔ اسپنسر پر بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا ارتقا ناقابل فہم ہے کیونکہ اگر کائنات کا آغاز مطلق یکسانی سے ہو تو اسکے اندر اختلافات کیسے شروع ہو سکتے ہیں۔ اسپنسر کھلے الفاظ میں یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ محدود مظاہر کی نسبت گفتگو کر رہا ہے اور یکسانی اور اختلاف اضافی وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں تمرکز اور تنوع بساطت اور پیچیدگی کے تصورات کو اضافی معنوں میں سمجھنا چاہیئے اگر ہم تمام کائنات کو کامل توازن کی حالت میں تصور کریں جسمیں کل فضا کے اندر قوت کے بالکل یکساں مرکز تمام فضا میں ایک طرح پھیلے ہوئے ہیں تو ابدالآباد تک اس توازن میں تزلزل پیدا نہیں ہو سکیگا لیکن اس خیال کو شروع ہی سے خارج کر دینا چاہیے کیونکہ ہم فضا کے کوئی حدود تصور نہیں کر سکتے ان یکساں مقداروں کی نسبت جو ہم کو معلوم ہیں یہ صحیح ہے کہ ان میں لازمی طور پر کم و بیش تنوع واقع ہوتا ہے۔

ارتقا لازمی طور پر (بشرطیکہ خارج سے اس میں مداخلت اور رکاوٹ نہ ہو) ایک ایسی حالت توازن تک پہنچ جائے گا جسمیں تمرکز اور تنوع کو کمال حاصل ہو جائیگا۔ ارتقائے انسان میں یہ حالت اعلٰے ترین کمال اور سعادت کے مرادف ہے اور انسان اور فطرت کے مابین اور انسان اور انسان کے مابین کامل ترین موافقت پر مشتمل ہے۔ لیکن چونکہ خارجی اثرات متواتر عمل کر رہے ہیں اسلئے اس حالت توازن میں کسی نہ کسی وقت خلل آنا لازمی ہے جب تمرکز اور تنوع کے مابین مسلسل خلل کے

مقابلے میں موافقت قائم رکھنے کے لئے کافی قوت موجود نہ ہو تو انحلال شروع ہو جاتا ہے جسکے مختلف مدارج طے کرتے ہوئے ہم پھر ایک جدید ہیولے تک پہنچ جاتے ہیں جسطرح ہمارے حدود تجربہ میں ارتقا کے اعمال مسلسل جاری رہتے ہیں اسیطرح کلیات کبیرہ وصغیرہ میں انحلال بھی مسلسل جاری رہتا ہے اگر ہمارے نظام شمسی اور دیگر نظامات فلکیہ میں بھی فساد کے جراثیم موجود ہوں تو بھی نئے نظامات کے قائم ہونے کا امکان باقی رہتا ہے کیونکہ ہمیشہ ایسی خارجی قوتیں موجود رہینگی جن سے نیا عمل ارتقا شروع ہو سکے تمام حرکت بنرجی ہے۔ اسلئے ارتقا اور انحلال ہمیشہ یکے بعد دیگرے آتے رہینگے۔

ہیگل کا تصوریتی نظریۂ ارتقا ابدی ترقی کا ضامن ہے کیونکہ اسکی اعلے وحدتوں سے ہمیشہ نئی ترقیوں کا آغاز ہوتا ہے لیکن اسپنسر اپنی ایجابیت اور اضافیت علم کے مطابق اس فیصلے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ کائنات کے اندر ارتقا غالب ہے یا انحلال۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کے ثنویتی تصور کیوجہ سے وہ ارتقا کی جانب اہمیت مطلقہ کو منسوب نہیں کرتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اس امر میں اسکے خیال میں ایک تناقض پایا جاتا ہے کیونکہ وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مظاہر اور انکے ناقابل فہم اعیان و نظم کے مابین ربط بھی ہے لیکن اسکو اسکا بھی یقین ہے کہ جسطرح ہم زمان و مکان کے حدود معین نہیں کر سکتے اسیطرح عالم مظاہر میں عمل کرنیوالی قوتوں کے حدود کا بھی احصا نہیں کر سکتے۔ اس نے ہر مظہر کی تاریخ کے خصوصیات کو معین کر کے اپنا مخصوص مسئلہ حل کر لیا۔

نظریۂ ارتقا حیاتیات اور نفسیات میں

حیاتیات اور عمرانیات میں اسپنسر کو خاص دستگاہ حاصل ہے ہم اوپر دیکھتے ہیں کہ اس کا تمام نظام فلسفہ ایک حیاتیاتی تصور میں سے پیدا ہوا اور یہ خیال یعنی ارتقا بحیثیت تنوع فوراً ایک عمرانیاتی خیال یعنی تقسیم کار کے ساتھ متحد ہو گیا وہ اجتماعی زندگی کو بھی شعوری اور اخلاقی زندگی کیطرح عام قوانین حیات کے زیر نگیں سمجھتا ہے اسی لئے حیاتیات اسکے نظام میں ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ تمام مدارج اور تمام صور تو نہیں ارتقائے حیات کی تحقیق اس کا مقصد ہے۔

زندگی' باطنی حالات کی خارجی حالات سے ایک مسلسل موافقت کا نام ہے زندہ جسم پر ایک خارجی ارتسام نہ صرف بلا واسطہ بلکہ بالواسطہ بھی اثر پیدا کرتا ہے کیونکہ اس سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس سے وہ جسم خارجی دنیا سے بعد میں آنیوالے تغیرات کے مقابلہ کیلئے بھی تیار ہو جاتا ہے۔ جسم کے اندر ایک ایسا عمل شروع ہو جاتا ہے جو بعد میں اسکی زندگی میں کام آئے گا جاندار ہستیوں

کے جسمانی ریشوں میں دو بظاہر متضاد صفتیں پائی جاتی ہیں جن کے باعث عمل کرنے سے خارج سے تطابق ممکن ہو جاتا ہے۔ ان صفتوں میں اول اثر پذیری (Plasticity) ہے جس کی بدولت خارجی اثرات تمام جسم یا اس کے بیشتر حصے میں مرتعش ہو جاتے ہیں اور دوسری قطبیت (Polarity) جس کی وجہ سے جسم کے عناصر ایک مخصوص صورت میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ان اجزا کو عناصر عضویاتی اکائیاں کہتا ہے وہ ان کو خلیوں (Cells) سے بسیط تر لیکن کیمیاوی سالمات سے پیچیدہ تر سمجھتا ہے۔ قطبیت کا ایک اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسم پر ارتسامات کا جو اثر ہوتا ہے وہ زیادہ تر جسم کی اپنی فطرت سے متعین ہوتا ہے۔ ذی حیات جسم کی ساخت کا مبدا ایک راز ہے۔ اسپنسر اس خیال کو تسلیم نہیں کرتا کہ جاندار ہستیاں جمادات سے پیدا ہوتی ہیں وہ اس کے عکس نظریہ کو تسلیم کرنے پر مائل ہے کہ سطح زمین کے ٹھنڈا ہونے کے دوران میں کسی وقت ایک جاندار میں مقدار یا مادہ مجتمع ہو گئی جس کی نہ قطع اور اعضا کچھ نہیں تھے چونکہ اس کی کوئی معین عضوی ساخت نہیں تھی اس لئے اس کو عضوی جسم نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک زندگی تھی بغیر تنظیم بدنی کے۔ جانداروں کی انواع یکے بعد دیگرے خارجی اور باطنی علاقوں کے اثر سے بنی ہیں۔ عام قانون ارتقا کے ماتحت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ پہلے ایک مقدار کے اندر کسی مسلسل خارجی اثر سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد بیرونی اور اندرونی سطح کے درمیان فرق پیدا ہوتا ہے اس کے بعد تہیجات پر جب مختلف حصوں کا ردِ عمل مختلف ہوتا ہے تو وہ حصے مخصوص صفات پیدا کر لیتے ہیں اسپنسر نے یہ اصول بھی وضع کیا کہ وظیفہ ساخت پر مقدم ہوتا ہے اور کسی معین طریقے سے کسی وظیفے کا مسلسل عمل مختلف آلات جسم کی شکل مختلف بنا دیتا ہے۔ جسم پر ماحول کا یہ براہ راست اثر انتخاب طبعی کی تعلیم میں حقیقتاً مسلم اور مقدم شمار ہوتا ہے کیونکہ انتخاب طبعی خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہوئی ساخت اور باطنی وظیفہ سے معین ہوتی ہوئی ساخت کے درمیان ہوتا ہے جن حالتوں میں جسمانی اختلافات دیگر نامعلوم علتوں سے پیدا ہوتے ہیں وہاں بھی طبعی انتخاب ان کو اسی حالت میں قائم رکھتا ہے جب کہ یہ خود رو اختلافات معاونِ حیات ثابت ہوں جسم کی ساخت کے اندر کسی مسلسل عمل سے جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ اولاد میں بھی منتقل ہو سکتی ہے اگر اس سے جسمانی قطبیت میں بھی فرق پیدا ہو گیا ہے۔ یعنی اس کی عضویاتی اکائیوں کی مخصوص ترتیب بدل گئی ہے۔

اسپنسر ڈارون کے نظریۂ انتخاب طبعی کو (جس کے لئے اسپنسر "بقائے اصلح"

کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے) پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا نہایت درجہ مداح ہے لیکن نہ ڈارون کا یہ خیال تھا اور نہ اسپنسر کا کہ اس سے ہر بات کی توجیہ ہو سکتی ہے انواع کی آفرینش اسکو ناقابل فہم معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ اکتسابی صفتیں اولاد میں منتقل ہو سکتی ہیں اس لیے آخری سالوں میں اس نے بڑے زور کے ساتھ ان سائنس دانوں کے خلاف احتجاج کیا جو ڈارون سے بھی زیادہ ڈارونینی ہیں۔ اس نے خاص کر وائسمین کے مفروضے پر اعتراض کیا جو اس کا انکار کرتا ہے کہ اکتسابی اعمال کا ان خلیوں پر کوئی اثر ہوتا ہے جس کا تناسل سے تعلق ہے اور اس لئے تمام ارتقا کو انتخاب طبیعی سے اخذ کرتا ہے خاص طور پر اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے متعلق جن کا اعصابی اور عضلاتی نظام بہت ترقی یافتہ ہوتا ہے' اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ ان کے جسم پر ان کے اعمال کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے وہ اس سوال کو نہ صرف حیاتیات بلکہ اخلاقیات اور عمرانیات کے لئے بھی بہت اہم سمجھتا ہے۔ وہ 'عضوی ارتقا کے عوامل' (Factors of Organic Evolution) کے دیباچے میں لکھتا ہے" اگر کسی قوم کی حالت اس روزمرہ کی فعلیت کی وجہ سے بدل سکتی ہے جس میں اس کے افراد کو اپنے ادارات اور حالات کی وجہ سے حصہ لینا پڑتا ہے تو ہم کو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکالنا چاہیئے کہ ایسے ادارات و حالات اپنے افراد کو بہت زیادہ سرعت اور جامعیت کے ساتھ بدل سکتے ہیں بہ نسبت اس کے فقط موزوں تغیرات کی وجہ سے بعض افراد کو بقا کا زیادہ موقع حاصل ہو۔"

اگر ہم انتخاب طبیعی کے علاوہ اکتسابی خصوصیات کے توارث کو تسلیم کریں تو اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اسی خیال کی وجہ سے اسپنسر کے نزدیک یہ مسئلہ بہت اہم ہو جاتا ہے اور وہ اپنی مناظرانہ تصنیفوں کے سلسلے کے آخر میں ماہرین حیاتیات کو یہ تاکید کرتا ہے کہ وہ اس مسئلے پر زیادہ روشنی ڈالیں۔ (Weismannism Once More 1894) " مجھے اس بات کا روز بروز زیادہ احساس ہو رہا ہے کہ چونکہ تمام اعلیٰ علوم کا مدار علم حیات پر ہے اور اس علم کے سکھانے والے اگر دوسرے علوم والوں کو اساسی امور میں غلط مواد دینگے تو ان کے نتائج بھی غلط ہو جائینگے اسلئے ماہرین علم حیات کا فرض ہے کہ وہ غلط واقعات کو رائج نہ ہونے دیں اور اس متنازعہ فیہ مسئلے کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ کریں۔ شعور بھی ایک ایسی فعلیت ہے جو ایک جاندار کے ماحول سے تطابق کے دوران میں پیدا ہوتی ہے جب ہیجانات کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے تو ان کے

ساتھ صحیح مطابقت اس حالت میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک سلسلے میں مرتب ہو جائیں جیسا کہ شعور میں ہوتا ہے۔ نفسیات اس حیثیت سے حیاتیات کا ایک حصہ ہے۔ اسپنسر خارجی اور باطنی نفسیات میں امتیاز کرتا ہے۔ صرف خارجی نفسیات جو شعوری زندگی کے ساتھ وابستہ مادی وظائف کا مطالعہ کرتی ہے ایک وجودی علم کہلا سکتی ہے۔ باطنی نفسیات جس کا براہ راست مشاہدۂ باطن سے تعلق ہے اور جو ان وجدانات کی تحلیل سے اپنے نتائج پر پہنچتی ہے اس کا دیگر تمام علوم سے یہی تعلق ہے جو نفس کا خارج سے ہے۔ یہ نفسی وجود کا علم ہے جس طرح باقی تمام علوم خارجی ہستی سے متعلق ہیں۔ باطنی نفسیات ایک الگ سائنس ہے۔

اسٹوارٹ مل کی طرح اسپنسر بھی نفسیات کے استقلال کا قائل ہے جس کو کونت نے نظر انداز کر دیا تھا لیکن وہ قدیم انگریزی اسکول سے الگ ہو کر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم شعور کو ارتسامات اور تصورات کا محض ایک سلسلہ قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سلسلے کی کڑیوں کو وابستہ کرنے والی بھی کوئی چیز ہے جس سے تصورات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے اور ان قوتوں کی مزاحم ہوتی ہے جو ان کو منتشر کرنا چاہتے ہیں۔ متغیر نفسی کیفیات کی تہ میں کوئی جوہر ضرور ہوگا لیکن اس جوہر کا علم ہمیں کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ جوہر پوری طرح کسی ایک کیفیت میں ظاہر نہیں ہوتا گو ہر کیفیت خود اسی کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔

حیات شعور کی امتیازی خصوصیتوں کے باوجود اس کے اساسی صفات وہی ہیں جو حیات اور ارتقا میں ہر جگہ پائے جاتے ہیں اس کے اندر بھی تمیز کر تنوع اور تعین بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے۔ تمام عبورات بتدریج واقع ہوتے ہیں اس لئے نفسی ملکات کی طرف کیفی اختلافات کا منسوب کرنا غلطی ہے۔ رجعی اضطراری حرکت سے لیکر جبلت اور حافظے میں سے گزرتے ہوئے خالص عقل تک اور سادہ ترین فروق کے ادراک سے لیکر اعلیٰ ترین عقلی فکر تک مدارج کا سلسلہ مسلسل ہے شعور کی کیفی اور کمی ثروت کسی جاندار کی اپنے ماحول سے کثرت ربط کے مطابق ہوتی ہے۔ حیات شعور اور اس ماحول کے مابین جس سے ایک فرد کو تعلق ہے ہمیشہ ایک گہرا انطباق پایا جاتا ہے۔ ادنیٰ ترین کیڑے سے لیکر نیوٹن اور شیکسپیئر تک جن کا فکر تمام عالم پر محیط ہوتا ہے سلسلۂ مدارج مسلسل ہے۔

مبدء علم کے مسئلے میں اسپنسر ایک طرف لائبنٹز اور کانٹ کی مخالفت کرتا ہے اور دوسری طرف لوک اور مل کی تجربیت سے اس کا تنازع دو وجوہ سے ہے۔

اوّل اس لیئے کہ تجربیت یہ نہیں دیکھتی کہ شعور میں تجربے کا مواد ایک معیّن انداز سے مرتب ہوتا
ہے جس کا مدار فرد کی ذاتی فطرت پر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کے پاس کوئی معیارِ صداقت
نہیں۔ تہیجات کا مختلف افراد پر جو اثر ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں افراد کے اندر ایک
ذاتی تنظیم کو فرض کرنا پڑیگا اور کسی قضیے کی صحت کا معیار یہی ہوسکتا ہے کہ اس کے مخالف قضیے
میں تناقض پایا جائیگا۔ ایک فرد کی مخصوص فطرت میں اور اس منطقی اصول میں جس پر ہمارے
ہر استنتاج کا مدار ہوتا ہے، ہمیں ایک اولیاتی عنصر کا پتہ چلتا ہے یعنی ایک ایسے عنصر کا جو تجربے
سے اخذ نہیں ہوسکتا۔ اس حد تک اسپنسر لوک اور مل کے خلاف لائبنیز اور کانٹ کی حمایت
کرتا ہے لیکن یہ حمایت وہیں تک چلتی ہے جہاں تک کہ ایک فرد کے تجربے کی توجیہ کا
تعلق ہے۔ جو کچھ فرد کیلئے اولیاتی ہے وہ نوع کے لیئے اولیاتی نہیں کیونکہ علم و تاثر کے
وہ شرائط و صور جو ایک فرد کے اندر پیدائشی ہوتے ہیں اور اس کے تجربے سے اخذ نہیں ہوسکتے
وہ پہلی نسلوں کا مجتمع تجربہ ہے جو اخلاف میں منتقل ہوا ہے صور فکر جسمانی ساخت کی اس تبدیلی
ہیئت کے مطابق ہیں جو ہر نوزائیدہ فرد میں مضمر ہوتی ہے اور اپنے اپنے تجربات کے ذریعے
سے بتدریج ترقی کرتی ہے۔ ان کا پہلا ماخذ تجربی ہوتا ہے۔ اشیا کا ثابت اور کلی باہمی ربط
عضویہ کے اندر دوران ارتقا میں لازماً ثابت اور کلی روابط پیدا کر دیتا ہے۔ بالکل خارجی
یکسانیتوں کی دائمی تکرار سے نوع کے اندر لزومی صورِ عمل پیدا ہو جاتے ہیں جو لاینفک تلازمات
فکر ہیں جو کروڑوں نسلوں کے تجربات کا نچوڑ ہیں۔ جو انفعالات نوع کی ساخت میں اس طرح
جڑ پکڑ لیتے ہیں ایک فرد میں مفارقت پیدا نہیں کرسکتا وہ ان نفسی تلازمات کو لے کر پیدا ہوتا
ہے جو لزومی حقائق کی اساس ہیں۔ تجربے کی مطلق یکسانیتوں سے فکر کی مطلق یکسانیتیں
پیدا ہوتی ہیں۔ اگرچہ اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ استقرائی گروہ نے اپنی اس کوشش میں
بہت مبالغہ کیا ہے کہ تمام باتوں کو استقرا ہی سے اخذ کیا جائے (کیونکہ اس طریقے سے
خود استقرا ہوا میں معلق رہ جاتا ہے) لیکن اگر اس کو لوک اور کانٹ میں سے کسی ایک
کو منتخب کرنا پڑے تو وہ یقیناً لوک کو ترجیح دے کیونکہ اسپنسر کا بھی یہی خیال ہے کہ انجام کار
تمام علم اور صور فکر تجربے ہی کی پیداوار ہیں۔ ہیکس مڈ نے اسپنسر کے اس اعتراف سے کہ ہمارے
علم میں کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو ہمارے تجربے کی پیداوار نہیں ہیں یہ نتیجہ نکالا کہ اسپنسر
پکا کانٹی ہے جس کا جواب اسپنسر نے یہ دیا کہ "نظریۂ ارتقا کامل تجربی نظریہ ہے اگرچہ اس میں

تجربیتین کے خیال کی بہت توسیع ہو گئی ہے لیکن کانٹ کا خیال مسلمہ طور پر تجربیت کے بالکل منافی ہے۔"

اسپنسر نے تجربیت کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ خود اس پر بھی وارد ہوتا ہے جب وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ نوع اپنے دوران ارتقا میں کسی وقت فقط خارجی اثرات سے متاثر تھی اور ان اثرات کو قبول کرنے اور ان کے نتائج متعین کرنے کے لیے نوع کے اندر خود کوئی بدنی یا نفسی تنظیم نہیں تھی۔ اس کی حیاتیات کی طرح اس کی نفسیات میں بھی یہ مسئلہ کچھ واضح نہیں کیونکہ اس کا اصول کہ "وظیفے سے ساخت متعین ہوتی ہے" صرف اسی تاویل کا متحمل ہو سکتا ہے کہ حیوانی جسم ادنیٰ ترین مدارج میں خارجی اثرات کے مقابلے میں بالکل منفعل ہو گا۔ لیکن اس قسم کی مطلقاً منفعل حالت کو وہ تسلیم نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے زندگی کی یہی تعریف کی ہے کہ وہ اندرونی حالات کی بیرونی حالات سے سعیٔ مطابقت کا نام ہے اس قسم کا کامل انفعال جمادات میں بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ گرمی کا اثر پتھر پر اور ہوتا ہے اور موم پر اور۔ علاوہ ازیں اسپنسر اس بات کو بھول جاتا ہے کہ ہمارے علم کی صحت و صداقت کی کامل ضمانت اس امر سے نہیں مل سکتی کہ ہمارے اساسی مفروضات لاتعداد نسلوں کے تجربے کا نتیجہ ہیں۔ اس سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ مفروضات پیکار حیات میں اب تک بہت کارآمد ثابت ہوئے ہیں اس نظریہ سے ان کی صداقت مطلقہ کا ثبوت نہیں مل سکتا۔

اسپنسر کے نزدیک ایک فرد میں اس کے علم سے بھی زیادہ اس کے تاثرات نوع کے اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں خارجی دنیا کے ساتھ مسلسل عمل اور ردعمل سے اور شرائط حیات کی متواتر پیکار سے ایسے تاثرات کا میلان پیدا ہو جاتا ہے جن کو واضح طور پر ادا کرنا بھی ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا۔ ہمدردانہ تاثرات کی یہی کیفیت ہے جیسے تبسم سے چھوٹے بچے میں مسرت پیدا ہوتی ہے اور غمگین یا ڈراونی شکل سے اس میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح عدل کا تاثر اور مداخلت پر احساس غضب اس حالت میں بھی پیدا ہو سکتا ہے جب کہ فرد کی آزادیٔ عمل کے حدود کی نسبت کوئی واضح تصور موجود نہ ہو۔ اسپنسر قدیم افادیین کو ملامت کرتا ہے کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ مفید نتائج کا واضح اور شعوری علم رکھنے کے بعد ہی محرکات اعمال سرزد ہوتے ہیں۔ ہمدردی کے مفاد کو سمجھنے کے لیے پہلے محض اقتضائے طبیعت سے ہمدردانہ

ظہور ہونا چاہیئے۔ تاثر کے ذریعے سے ہم کو مفاد کا پتہ چلتا ہے لیکن پہلے مفاد کے دریافت ہونے سے تاثر پیدا نہیں ہوتا۔ اسپنسر انسانی تاثرات میں مسلسل تغیر اور ترقی کی امید رکھتا ہے جو زیادہ تر ماحول سے مطابقت کی کوشش سے پیدا ہوگی نہ کہ محض مسلّمہ معلومات کی تعلیم سے۔ وہ کونت کے اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ خیالات دنیا پر حکومت کرتے ہیں اس کے نزدیک تاثرات اور سیرت محرک قوتیں ہیں اور خاص خیالات کے غلبے کا مدار کسی قوم کی سیرت پر ہوتا ہے اور یہ سیرت پہلی نسلوں سے ورثے میں پائے ہوئے افکار و تاثرات پر مبنی ہوتی ہے۔

تصورِ ارتقا عمرانیات اور اخلاقیات میں

اپنی حیاتیات اور نفسیات میں فرد اور نوع کے باہمی تعلق کی نسبت اسپنسر نے جو خیالات پیش کیے وہ عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر ہر فرد کی سیرت کی بنیاد میں کچھ ایسے عناصر بھی ہوتے ہیں جو نوع انسان کی پیشتر کی تاریخ کا نتیجہ ہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ معاشرتی ارتقا کو تعلیمی اور دستوری اصلاحات سے یک بیک جدید سمت میں نہیں ڈال سکتے۔

اسپنسر کو مستقبل قریب کی نسبت ایسی امیدیں نہیں تھیں جیسی کہ جنتھم مل اور کونت کو تھیں۔ ارتقا کی رفتار اس لیے سست ہوتی ہے کہ افراد کے فقط علم اور افکار کو نہیں بلکہ ان کی فطرت کی اساس کو تبدیل کرنا ہے۔ جب وہ امریکہ میں تھا تو دورانِ گفتگو میں تو اس نے ممالکِ متحدہ کی جمہوری زندگی کے نقائص کی بڑے زور سے مذمت کی اور ان کا ایک سبب یہ بیان کیا کہ ان کا دستورِ حکومت اگرچہ بذاتِ خود عمدہ ہے لیکن ان کو خوش قسمتی سے بنا بنایا مل گیا ہے اور قوم کی زندگی میں سے پیدا نہیں ہوا اسی لیئے متوقع نتائج اس سے ظہور میں نہیں آئے۔ ایک امریکن دوست نے اس سے پوچھا کہ کیا تعلیم اور سیاسی علم کی توسیع سے ان برائیوں کا علاج نہیں ہو سکتا۔ اسپنسر نے جواب دیا کہ "نہیں اس کا مدار زیادہ تر سیرت پر ہے اور بہت کم علم پر۔ یہ ایک عام مغالطہ ہے کہ تعلیم ہر قسم کی سیاسی بیماریوں کے لیئے اکسیر ہے"۔

اسپنسر کے نزدیک سیرت کی تبدیلیاں فقط اس عمل اور رد عمل سے واقع ہوتی ہیں جو بے شمار پشتوں تک نوع اور اس کے ماحول کے درمیان ہوتا رہتا ہے۔ فقط عملی مطابقت سے اور ان قوا سے کی ترقی اور ورزش جو پیکار حیات میں کام آتے ہیں مستحکم سیرتیں اور جانفزا تاثرات پیدا ہوسکتے ہیں اس لئے اپنی کتاب تعلیم (Education) میں اسپنسر اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ بچے کو خود تجربات کرنے کا اور حقیقی حالات سے واقف ہونے کا موقع دینا چاہیئے تاکہ وہ اپنے اعمال کے اثرات کو خود جان جائے۔ جہاں تک ہوسکے بچے کی تعلیم میں حقیقی زندگی اور اس کے درمیان حجابات حائل نہیں کرنے چاہئیں کیونکہ اس کی وجہ سے خواہ مخواہ کام دگنا بڑھ جاتا ہے کیونکہ بچے کو پہلے حجابات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد اس حقیقی زندگی کے ساتھ جو پس پردہ ہے۔ اگر بچے کے جسم کا حصہ کبھی جلا نہیں تو اس کو آگ کا حقیقی خوف نہیں ہوسکتا۔ یہ بات جو ایک فرد کی سیرت کی نسبت صحیح ہے وہ نوع کی سیرت کی نسبت بھی صحیح ہے۔ اپنی عظیم الشان تصنیف اصول عمرانیات میں اسپنسر اس خیال کو نہایت ادنے گروہوں سے کثیر مثالیں لے کر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے بہت سے معاونوں کی مدد سے عمرانیات بیانیہ (Descriptive Sociology) کے عنوان کے ماتحت اس نے مختلف گروہوں کی تاریخ تہذیب کو حوالوں کے ساتھ اور مرتب کرکے شائع کیا اپنی نہایت فکر انگیز کتاب (Study of Sociology) میں اس نے ان مشکلات پر بحث کی ہے جو خالص علمی عمرانیات میں پیش آتی ہیں۔

اسپنسر کا یہ ایک نہایت عزیز اصول ہے کہ جماعتیں اور ان کے دستور حکومت وضع نہیں کیئے جاتے بلکہ اگتے ہیں۔ وہ جماعت اور ایک عضوی وجود کی مماثلت کو بالتفصیل بیان کرتا ہے۔ افراد خلیات یا عضویاتی اکائیوں کی طرح ہیں۔ عضویہ کی طرح جماعت کے اندر بھی مشترک زندگی ایک حد تک ان عناصر کی آزادانہ زندگی کے حشر سے بے پروا ہوتی ہے۔ لیکن عضویہ اور جماعت میں ایک بڑا اہم فرق ہے۔ کسی عضویہ کے اندر جہاں شعور موجود ہوتا ہے وہاں وہ ایک مرکزی عضو سے وابستہ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں دوسرے اعضا اور اکائیوں کی اہمیت کم ہوتی ہے لیکن اسکے برعکس جماعت کے اندر اکائیوں میں تو شعور پایا جاتا ہے لیکن ان کی مرکزائی تنظیم میں کوئی مرکز شعور نہیں ہوتا

عضویہ میں اعضا یا اجزا کا وجود کل کی خاطر ہوتا ہے لیکن جماعت میں کلیت کا وجود اجزا کی خاطر ہوتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک جماعت اور عضوی وجود کا یہ فرق بھی ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ انکی مماثلت۔ ایک نہایت اہم اصول جس کی تصدیق جماعتوں کی تاریخ سے ہوتی ہے اسی امتیاز سے اخذ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جماعت کے اندر کسی مرکزی تنظیم کی حقیقت ایک ضروری ذریعے سے زیادہ نہیں ہوتی لیکن ایک فرد کے اندر اس کا مرکزی تنظیم ماخذ حیات اور مصدر عمل ہوتا ہے انفرادی تعلیم کی طرح اجتماعی زندگی میں بھی جہاں تک ہو سکے بجا مداخلت اور رہنمائی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اس سے ترقی میں رکاوٹ اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے اور پہلے مصنوعی ماحول سے مطابقت کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد فطری ماحول سے۔ تجربے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں راسخ فطری تقاضے خارجی اقتدار کے زور سے پورے کرائے جاتے ہیں وہاں عہدے داروں کی مطابعت بڑھ جاتی ہے اور واقعات فطرت سے عملی مطابقت کی قوت کم ہو جاتی ہے۔ مصنوعی طور پر قائم کردہ عہدہ داری میں اتنی طاقت اور اثر نہیں ہوتا جتنا کہ آزادانہ طور پر انفرادی قوتوں میں پایا جاتا ہے اجتماعی تنظیم اپنے مقصد کے حصول کیلئے ضرورت سے بہت زیادہ قوت صرف کر دیتی ہے اور اکثر اوقات اس کو اپنے مطالب مقصودہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ نتیجہ کچھ اور کا اور ہی ہوتا ہے تخت اور راجہ کا جو براہ راست تعلق ہے اس کو سلطنت کے عہدہ داروں کی نسبت بنج کے افراد زیادہ تر اچھی طرح محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ نظری طور پر اسپنسر اس تعلیم پر قائم رہتا ہے کہ سطح زمین پوری قوم کی ملکیت ہے لیکن عہدہ داری سے متنفر ہونے کی وجہ سے وہ قوم پرستوں کی اس تجویز کی مخالفت کرتا ہے کہ سلطنت زمین کو کاشت کرے۔ ان مالی مشکلات کے علاوہ جو اس میں پیش آ سکتی ہیں (اور جو بجائے خود اسپنسر کے نزدیک ایسی ہیں جن کی وجہ سے اس تجویز کا بارور ہونا ناممکن ہے) وہ اس مشہور تجربے پر بھی صاد کرتا ہے کہ جمہوری انتظام بنج کے انتظام سے ادنیٰ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے یہ تجویز قابل رد ہے۔ (دیکھو اصول اخلاقیات حصۂ چہارم)۔

تجربہ اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی جماعتیں ترقی کی نہایت مختلف منزلوں میں ہیں دیگر تمام چیزوں کی طرح ان میں بھی ارتقا کا مدار تمرکز تنوع اور تعین پر ہے لیکن جماعتوں کے اندر ایک قسم کا اختلاف ایسا ہے جو عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے،

نیز اخلاقیات میں بھی؛ اور وہ عسکریت اور صنعتیت کا اختلاف ہے۔ عسکریت زیادہ تر ادنےٰ مدارج میں غالب ہوتی ہے اور نہایت آہستگی او رتامل سے صنعتیت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ عسکری جماعت تو توں کے اتحاد کی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے تاکہ جماعت کو خارجی اعدا سے بچا سکے اور اکثر اوقات اس خواہش سے بھی اس کا وجود ہوتا ہے کہ دوسری قوموں کو مغلوب کر کے روزی اور قوت حاصل کرے۔ اس تنظیم میں افراد کلیتاً جماعت کے ماتحت ہوتے ہیں ایسی جماعت میں فرد خود مقصد نہیں بلکہ ذریعہ شمار ہوتا ہے اور اطاعت اعلےٰ ترین فرض سمجھا جاتا ہے امن وصلح کے کاروبار اور ذرائع معاش کے حصول کو عورتوں اور غلاموں پر چھوڑ دیا جاتا ہے لیکن صنعتیت میں اس قسم کے کاموں کو اولیّت اور اہمیت حاصل ہوتی ہے افراد کے درمیان آزادانہ شخصی اختلاط اور اغراض مشترکہ کی ترقی میں باہمی تعاون اس جماعت کی امتیازی خصوصیت ہوتی ہے۔ عسکری تنظیم جماعت میں تشدد اور اطاعت ملے جلے پائے جاتے ہیں لیکن صنعتی جماعت میں افراد کا باہمی تعلق آزادی پر مبنی ہوتا ہے اور وہ روز مرہ کے اختلاط سے یہ سیکھ جاتے ہیں کہ کس طرح ہر شخص دوسروں کے حقوق ومقاصد کو تسلیم کر کے اپنا مقصد بھی حاصل کر سکتا ہے۔ اس قسم کی تربیت سے سیرتوں اور رسوم و ادارات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ عسکری نظام میں عہدہ داروں (آلاتِ انتظام) کو بھی اہمیت حاصل ہوتی ہے لیکن صنعتی نظام میں ان کا وظیفہ فقط یہ رہ جاتا ہے کہ ارکانِ جماعت میں عدل وامن کو قائم رکھے۔ جب افراد کا قدرتی تعاون ناکافی ثابت ہوتا ہے تو ان کاموں کو کرنے کیلئے جو پہلے سلطنت سے انجام پاتے تھے لوگوں کی انجمنیں قائم ہو جاتی ہیں۔ پہلے جماعت اپنے فرد کو اپنے مقاصد سے مطابق ڈھالتی تھی اب اکثر یہ ہوتا ہے کہ افراد جماعت کو اپنے مطالب کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ عسکریت اور صنعتیت کی پیکار ابھی ختم نہیں ہوئی۔ کئی سال تک امن قائم رہنے کے بعد عسکریت کو پھر یورپ میں ایک تازہ قوت حاصل ہو گئی جب بوناپارٹ کے خاندان نے جو عصر جدید کی سب سے بڑی لعنت تھا، معاملات میں دوبارہ دخل دیا۔ اب پھر ہر ملک میں کم وبیش عسکریت پائی جاتی ہے اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اس کی روح سرایت کر گئی ہے جن میں آزادانہ ترقی کی جگہ جبری قوانین سے کام لیا جاتا ہے۔ عمرانی جمہوریت کا نصب العین یعنی مزدوروں کی فوج جس میں

ہر ایک کا پیشہ اور اس کی اجرت مقرر ہے، اسی عسکری تنظیم کا آئینہ ہے اس لیے ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جرمنی میں عسکریت اور اشتراکیت کا وجود دوش بدوش پایا جاتا ہے۔ حالت موجودہ میں ترقی کی کچھ زیادہ امید نہیں ہو سکتی۔ "جب تک یورپ کی قومیں دنیا کی کم مہذب قوموں کے ملکوں پر غاصبانہ قبضہ رکھیں گی، اور ان لوگوں کے حقوق کی طرف سے بے اعتنائی برتیں گی تب تک یہ توقع کرنا ایک حماقت ہوگی کہ جو دان حکمران قوموں کے اندر حکومت افراد کے حقوق کو ہمدردی کی نظر سے دیکھے" (اصول اخلاقیات۔ ۱۱۹) لیکن اسپنسر ایک تیسری قسم کے نظامِ حکومت کو ممکن خیال کرتا ہے جو صنعتیت سے اسی طرح بالاتر ہو جیسے صنعتیت عسکریت سے بالاتر ہے صنعتی نظام کے اندر یہ مغالطے میں پڑنے کا میلان ہوتا ہے کہ تمام محنت فقط ذریعۂ معاش کیلئے ہونی چاہیے۔ انسانی زندگی کا ایک تیسرا نظام ایسا ہوگا جس میں انسان ایسے مشاغل میں آزادانہ طور پر زندگی صرف کرینگے جن سے ان کی طبیعت کا تقاضا پورا ہو اور صرف یہی مقصد نہ ہو کہ ان سے روزگار حاصل ہوتا ہے۔ جدید اجتماعی نظام میں عقلی اور جمالی مقاصد کی ترقی کے لیے جو ادارات قائم ہیں وہ اسی تیسری تنظیم کی علامتیں ہیں۔

انسانی زندگی کی اس اعلےٰ ترین صورت کا تفصیلی تعین اخلاقیات کا موضوع ہے اور عمرانیات سے اس کو تعلق نہیں۔ اسپنسر کے نزدیک مستقبل کی یہی صورت تمام اخلاقی مساعی کا نصب العین ہے۔ اس نصب العین تک پہنچنے سے پیشتر کامل اخلاقیات ممکن نہیں ہو سکتی جب تک کامل انسانی زندگی کامل جماعت کے اندر نہ ہو تب تک صحیح اخلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ ناقص مدارج کے اندر انسانی تعلقات اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ خاص واقعات کی موجودگی میں صیانتِ حیات کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے صواب مطلق کے مطابق فقط تقریبی طور پر عمل ہو سکتا ہے اور نصب العین کو ضرور کسی نہ کسی حد تک قربان کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اضافی اخلاقیات کا ہمیشہ اخلاقیات مطلقہ کے اصول سے مقابلہ کرتے رہنا ضروری ہے تاکہ اس کو مدنظر رکھ کر ترقی ہو سکے۔ اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ حیات کاملہ کے شرائط کا نقشہ کھینچتی رہے خواہ اس کو موجودہ حالات میں ناقص شرائط کے ساتھ موافقت پیدا کرنی پڑے۔ اگر ہم اخلاقی ترقی کے مختلف مدارج کا مقابلہ کریں تو ہم دیکھینگے کہ ان سب میں ارتقا کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ غیر اخلاقی عمل کے

مقابلے میں اخلاقی عمل کے اندر زیادہ تمرکز اور ربط پایا جاتا ہے بے عنانی اور تصرف نفس یا محبت صداقت اور دروغ کا مقابلہ کرکے دیکھ لو۔ اس کے ساتھ ہی اخلاقی زندگی میں تنوع بھی زیادہ پایا جاتا ہے خود غرض آدمی کا افق نظر و عمل زیادہ تنگ ہوتا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو دوسروں کے اغراض کا بھی خیال رکھتا ہے کسی شخص کے ملکات و ممکنات کا ارتقا اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فقط ذاتی غرض سے کام کرتا ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین ترقی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کے مساعی میں دوسروں کی فلاح بھی شامل ہو۔ ناقص کردار کی نسبت مقابلۃً کامل اخلاقی عمل میں زیادہ تعین پایا جاتا ہے۔ اخلاقی عمل میں ایک فرد اپنے محرکات اور دوسروں کے محرکات کے حدود عمل قائم کرتا ہے غیر اخلاقی روش میں ان پر کوئی حدبندی نہ رہتی۔ دیانت داری عدل اور اعتدال اسی تعین کی مثالیں ہیں۔

کامل حیات جماعت میں فرد کے حق ارتقا کو فقط وہیں محدود کیا جائیگا جہاں دوسروں کے حق ارتقا کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے محدود کرنے کی ضرورت پڑے لیکن اس درجہ ترقی میں فرد کے باطنی محرکات ہی ایسے ہو جائینگے کہ وہ خود بخود دوسروں کی ترقی میں حارج نہیں ہوگا بلکہ ان کی ترقی کے لئے کوشش کریگا۔ اور اس کو مقاصد بعیدہ کے لئے کوشش کرنا ناگوار معلوم نہیں ہوگا۔

حیات کاملہ اصول احسان ہی پر مبنی ہو سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسپنسر بنتھم اور مل کی افادیت پر اعتراض کرتا ہے لیکن وہ محض اس وجہ سے ہے کہ وہ بہت زیادہ تجربیت پر مبنی ہے اور اعمال کے براہ راست اثرات پر نظر رکھتی ہے اور دور کے نتائج پر غور نہیں کرتی جو فقط استخراج سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اپنے نظریۂ علم کی طرح یہاں بھی اسپنسر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تجربیتی اور اولیاتی نظریات، نظریۂ ارتقا میں متفق ہو جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اولیاتی یا وجدانی اخلاقیات کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں ایسے نصب العینی اصولوں سے استخراج کیا جاتا ہے جو براہ راست تجربے پر مبنی نہیں اور اس کی نفسیاتی اساس فرد کے ذاتی تجربے سے بہت زیادہ گہری ہوتی ہے اپنے نظریۂ صواب میں وہ اسی نتیجہ پر پہنچا جس پر کہ کانٹ پہنچا تھا یعنی فرد کی آزادی اساسی حق ہے جہاں تک کہ وہ دوسروں کی مساوی آزادی کے حق میں مداخلت نہ کرے۔ اسپنسر کے ہاں بھی

حیات کاملہ کی یہی اوّلی خصوصیت ہے۔ کانٹ کے ساتھ اس اتفاق پر جس پر خود اسپنسر تعجب کا اظہار کرتا ہے، ہم کو حیرت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات اور نظریہ حقوق کی بنا بھی نظریۂ ارتقا ہی ہے۔ اولیاتی اخلاقیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اعمال کے فوری اثرات تک محدود نہیں رہتی لیکن اگر وہ یہ سمجھ لے کہ نتائج بعیدہ کو بھی ملحوظ رکھتے ہوئے اعمال کے صواب وخطا کا مدار مسرت کے علاوہ کچھ اور ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی۔ اگرچہ اخلاقی تاثر کے اندر ایک ایسی اولیاتی اساس پائی جاتی ہے جو فرد کے تجربات سے آزاد ہے لیکن اس اساس کی بھی لازماً یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ یہ ان تجربات کا نتیجہ ہے جو پہلی نسلیں بھگت چکی ہیں۔ اخلاقی تاثر کی تفصیلی تشریح میں اسپنسر کانٹ سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فرض کا احساس ترقی کی فقط ایک مخصوص منزل کے ساتھ وابستہ ہے، اور وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ نفس کے اندر ایک تاثر دوسرے تاثر پر غلبہ و تصرف حاصل کرتا ہے لیکن ارتقا کی ایک بلند تر منزل پر اس تصرف کی ضرورت نہیں رہیگی اس زمانے کی اخلاقیات ایک عضوی اخلاقیات (Descriptive Sociology) ہوگی جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی اصول کے مطابق عمل کرنا اسی طرح مقتضائے طبیعت ہو جائیگا جسطرح کہ ماں کی مامتا بچے کے لئے یا صاحب فن کا انہماک اپنی صنعت کے اندر، حالت موجودہ میں پایا جاتا ہے اس وقت انسان اور اس کے اجتماعی ماحول میں کامل موافقت کا ظہور ہوگا۔

جب تک ترقی اس کمال کو نہ پہنچ جائے تب تک ہمیں نصب العین کی نسبت کسی قدر رفع دادو سے کام لینا پڑیگا۔ اخلاقیات کا بالکل اتفاقی علم حیات کے اعلےٰ ترین درجے پر ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ اسپنسر کی دلیل درحقیقت اس خیال کے مرادف ہے کہ کوئی صحیح اخلاقیات ممکن نہیں ہوسکتی جب تک کہ انسان اس منزل پر نہ پہنچ جائے جہاں وہ غیر ضروری ہو جائے۔ اگرچہ اس کا یہ بیان تناقض نما اور متنافی معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ اسپنسر کو ان مشکلات کا پورا اندازہ ہے جو ہمارے موجودہ پیچیدہ حالات میں، علمی اخلاقیات کی تعمیر میں پیش آتی ہیں۔ شاید اس معاملے میں ہمیں اسپنسر بھی، جس کو ارتقا کی فتح پر بہت زیادہ اعتماد تھا، آگے قدم اٹھانا چاہئے۔ اس نے انفرادی اختلافات اور اخلاقی کھینچا تانیوں پر ان کے اثرات کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا۔

اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں کہ اسپنسر اطلاقی اور اضافی اخلاقیات کے فرق سے کیا مراد لیتا ہے۔

عمرانیات کے مذکورۂ صدر بیان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انسانی ترقی کی موجودہ منزل میں عسکریت اور صنعتیت کی پیکار پائی جاتی ہے۔ جب تک یہ کشمکش باقی ہے تب تک فرد کی آزادی اس سے زیادہ محدود ہوگی جسقدر کہ اطلاقی اخلاقیات کی رو سے ہوسکتی ہے۔ غلامی کی رسم عسکریت کے ساتھ وابستہ ہے۔ صنعتیت کی ترقی کے ساتھ شخصی آزادی کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے، لیکن مزدور کا سرمایہ دار سے جو تعلق ہے اس میں آقا اور غلام کے تعلقات کی جھلک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کی بنا معاہدے اور باہمی رضامندی پر ہوتی ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا یہ کیفیت کبھی بالکل ناپید ہوجائیگی لیکن اضافی اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ موجودہ حالات میں جہانتک مساوات ممکن ہوسکتی ہے وہاں تک اس کی ضرورت پر زور دے۔ غلامی کے زمانے میں اکثر اوقات آقا کا سلوک غلام سے مربیانہ ہوتا تھا۔ غلامی کی تنسیخ کے ساتھ مالکوں پر سے یہ ذمہ داری ہٹ گئی اور تنازع للبقا کی مصیبت شروع ہوئی۔ سلطنت نے جبری آئین غربا (Poor Law) کے ذریعے سے اس مصیبت کا علاج کرنا چاہا کیونکہ یہ واضح ہوگیا کہ بقائے اصلح کے اصول کو اس حالت میں آزادانہ عمل کی اجازت دینا درست نہ ہوگا۔ مگر سلطنت کی مداخلت سے جن نقائص کا علاج منظور تھا ان سے زیادہ نقائص پیدا ہوگئے۔ سلطنت نے کمزوروں اور ناکاروں کی حمایت کی جنھوں نے دنیا میں ایسی اولاد پیدا کی جن کی پرورش کا بار محنتی اور قابل لوگوں پر پڑا۔ لوگوں نے ایک ایسے نظام سے انسانی مصائب کو کم کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ برعکس نکلا اور مصیبتوں میں اضافہ ہوگیا۔

حصۂ دہم

جرمنی کا فلسفہ ۱۸۵۰ سے ۱۸۸۰ تک

انیسویں صدی کی دو بڑی فلسفیانہ تحریکوں میں سے بہترین طور پر ایجابیت نے کچھ اٹھارھویں صدی کے فلسفے اور کچھ تجربی سائنس سے ربط قائم رکھا۔ رومانیت ان دونوں میلانات کے خلاف ایک عمدی ردعمل ہے یہ درحقیقت اس تمام علم کی تبدیلی ہیئت، کی کوشش ہے جو سترھویں صدی میں نیچرل سائنس کے طلوع کے ساتھ پیدا ہوا۔ جرمنی میں جو رومانیت اور رومانی فلسفے کی جنم بھوم ہے؛ یہ میلان انیسویں صدی کے وسط میں غالب رہا۔ اس زمانے میں انتقادی موج زیریں کے نمائندے ہی ایسے مفکرین تھے جو دیگر علوم کے ساتھ فلسفے کا ربط قائم رکھنا چاہتے تھے سوائے شوپن ہوئر اور فوئرباخ کے جو اس زمانے میں ابھی منفرد مفکر تھے اور ابھی آسمان شہرت پر طلوع نہیں ہوئے تھے۔

جس طرح یہ کہنا غلط ہوگا کہ ایجابیت رومانیت کے خلاف ایک ردعمل کا نتیجہ تھا اسی طرح جرمنی کے اندر انیسویں صدی کے وسط کی فلسفیانہ تحریک کی نسبت بھی یہ توجیہ غلط ہوگی کہ وہ فرانسیسی اور انگریزی ایجابیت کے سلسلے میں پیدا ہوئی۔ اس تحریک کے اسباب و شرائط خود جرمنی کے اندر موجود تھے۔ اس کے مسائل زیادہ تر نیچرل سائنس کے

اس احیاء سے پیدا ہوئے جو وسط صدی میں واقع ہوا۔ آغاز صدی میں جرمنی کی فضا شاعری مذہب اور تصوری فلسفے سے لبریز تھی لیکن وسط صدی میں لوگوں کی توجہ نہ صرف سائنس اور اس کے نتائج کی طرف بہت زیادہ منعطف ہوئی بلکہ بانیانِ سائنس کے اصول عالیہ کا دوبارہ بہت واضح احساس پیدا ہو گیا۔

سترھویں صدی کی طرح اب دوبارہ یہ تقاضا شروع ہوا کہ فطرت کو ایک قابل ثبوت علل و معلولات کا سلسلہ قرار دیا جائے بالفاظ دیگر فطرت کی میکانکی توجیہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ہی ایک عظیم اور جامع قانون فطرت ثابت ہو گیا کہ مادی فطرت میں کوئی قوت عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں نہیں جاتی۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو وہ قوت کی محض تبدیلئ صورت ہوتی ہے اور صورت کی ان تبدیلیوں میں باہم معیّن کمیتی نسبتیں ہوتی ہیں۔ یہ قانون' جو ڈاروِن کے مبداء الانواع اور تنازع للبقا کے قانون کے ساتھ' انیسویں صدی کی سائنٹفک تحقیقات کا نہایت اہم نتیجہ ہے' لازماً فلسفیانہ فکر کا بھی محرک ہوا جس طرح کہ کوپرنیکس اور گیلیلیو کی تعلیمات نے فلسفے کے لئے نئی راہیں کھول دی تھیں۔ جرمن فلسفے کے لئے خاص طور پر یہ مسئلہ حل طلب ہو گیا کہ جدید سائنٹیفک خیالات کو صحیح تسلیم کر کے کہاں تک رومینٹک فلسفے سے حاصل کردہ تصورات کو قائم رکھ سکتے ہیں اس سوال کے جوابات تین قسم کے ملے۔ جدید مادیت نے ان تصورات کو اس بنا پر بالکل بے بنیاد قرار دیا کہ فطری سائنس کے نتائج ہم کو اس نتیجے پر مجبور کرتے ہیں کہ حقیقی وجود فقط مادے ہی کا ہے۔ دوسری طرف لوٹزے اور فشنر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ استدلالی فلسفۂ مذہب کا اساسی مفروضہ اس نظریۂ کائنات کا بھی اساسی مفروضہ ہے جو ہم سائنس کے طریقوں سے قائم کر سکتے ہیں۔ آخر میں البرٹ لینگ اور اوئگن ڈیورنگ نے انتقادی فلسفے اور ایجابیت سے زیادہ قریب ہو کر نظریۂ علم کی اہمیت پر

زور دیا اور تجربی سائنس کے مقابلے میں عملی تصوریت کی آزادی کو تسلیم کیا لیکن ساتھ ہی اس دعوے کو قبول کیا کہ تجربے کو یہ حق حاصل ہے کہ ہمارے نظریۂ کائنات کو متعین کرے۔

باب اول

روبرٹ میر (ROBERT MAYER)

اور

اصولِ بقائے قوت

نہ صرف فلسفے میں بلکہ تمام علوم میں علم کی رفتار میں عمل اور ردِّعمل کا ایک زیر و بم پایا جاتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں نیچرل سائنس ایک نہایت بارآور دور میں سے گذری جس میں علم کیمیا اور علم وظائف اعضا میں بعض نہایت اہم انکشافات ہوئے۔ لاوازئے (Lavoisier) نے کیمیا میں کمیتی طریقے کو داخل کیا جس کے ذریعے وہ اس قدیم صداقت کو ثابت کر سکا کہ کوئی مادہ عدم سے وجود میں یا وجود سے عدم میں نہیں جاتا بلکہ تمام تغیرات میں فقط اپنی شکلیں بدلتا رہتا ہے۔ اس طرح سے کیمیا ایک اتفاقی علم بن گیا۔ پریسٹلے انگن ہوس، سینیبئے اور سوسیور نے نباتات اور حیوانات کے اندر مادے کی تبدیلیٔ صورت کے اساسی قوانین دریافت کئے جس سے معلوم ہوا کہ عضوی اور غیر عضوی عالم یعنی جمادات کا حیوانات و نباتات سے کس قدر گہرا رابطہ اور باہمی تعامل ہے انھوں نے معلوم کیا کہ سورج کی روشنی کے اثر سے سبز نباتی خلیات ہوا سے

کاربونک ایسڈ کو لیکر ذی حیات مادہ بناتے ہیں ۔ پودوں کے خلیات میں جو کاربن جمع ہو جاتی ہے وہ حیوانات کے لئے غذا کا کام دیتی ہے ۔ حیوانی وظائف سے اس میں احتراق پیدا ہوتا ہے اور اس طرح جو کاربونک ایسڈ بنتا ہے وہ تنفس کے ذریعے سے ہوا میں واپس چلا آتا ہے اس طریقے سے حیوانات اور نباتات میں مادے کا دور مسلسل رہتا ہے ۔ اس سے ایک عظیم ربط کونی کا انکشاف ہوا ۔ کوپرنیکس برونو کپلر اور گیلیلیو نے جس نظریۂ عالم کا خاکہ تیار کیا تھا اور جس کے اندر نیوٹن کے انکشاف قانون تجاذب نے حقیقت کا گہرا رنگ بھر دیا تھا، اس کی مزید توثیق اور تصدیق ہو گئی ۔

لیکن یہ زمانہ پہلے جنگ اور انقلاب، رومانیت اور تخیل اور بعد ازاں راسخ الاعتقادی اور تصوف میں اس قدر منہمک تھا کہ سائنٹفک خیالات رائے عامہ پر پورا اثر نہیں ڈال سکتے تھے ۔ خود نیچرل سائنس میں بھی دیگر میلانات کی وجہ سے ان کو جلد غلبہ حاصل نہ ہو سکا ۔ عضویاتی علوم میں خاص طور پر ان خیالات کو مخالفت کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ڈیکارٹ نے جو عضویہ کو ایک مشین قرار دیا تھا اس کے خلاف ردعمل ابھی تک جاری تھا ۔ عضویہ کے امتیازی خصوصیات کو ایک مخصوص حیاتی قوت کی طرف منسوب کیا جاتا تھا جو دیگر تمام فطری قوتوں سے بالکل الگ اور مختلف خیال کی جاتی تھی ۔ اس طریق توجیہ کے باعث جس کو حیاتیت (Vitalism) کہتے ہیں، ان تمام کوششوں کو غلط قرار دیا گیا جو عضوی مظاہر کو عام دوران مادہ میں شامل کرنے کے لئے کی گئیں علاوہ ازیں ماہرین حیوانیات اور نباتیات کی تمام تر توجہ مختلف انواع کے اصطفاف و ترتیب میں لگی ہوئی تھی اور وہ اس عمل ارتقاء کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے جس سے یہ انواع پیدا ہوئی ہیں اور اس عمل کی علتوں کی تحقیق بھی نہیں کرتے تھے ۔ رومانیت کا فلسفۂ فطرت اس قسم کے جمالیاتی اور صوری تصور کا حامی تھا جو درحقیقت اسی کی پیداوار تھا ۔ اٹھارھویں صدی کے آخری زمانے کا نقطۂ نظر علم نباتات و حیوانات میں بہت عرصے کے بعد مستحکم ہوا ۔ اکثر اوقات نیچرل فلاسفی کو اس تاخیر کی علت قرار دیا جاتا ہے لیکن ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ موخرالذکر

علوم کی حالت کی علت نہیں بلکہ ان کا معلول تھی۔

۱۸۴۰ء کے بعد ایک تغیر واقع ہوا اور اہل علم خیال کرنے لگے کہ حیات، فقط بازیچۂ صور اور انکشاف تصورات سے بہت زیادہ حقیقت رکھتی ہے۔ ڈوماس اور لیبگ نے نباتی اور حیوانی عالم میں کیمیاوی اعمال کی اہمیت کی طرف توجہ دلائی۔ علم طب کی طرف سے بھی یہ تقاضا شروع ہوا کہ عضویاتی اعمال کی خالص میکانکی توجیہ کی جائے۔ ہرمن لوٹزے (H. Lotze) نے بھی اپنی بعض ابتدائی تصانیف میں اس تقاضے کا اظہار کیا۔ ماہرین عضویات کو یہ تاکید کی گئی کہ وہ عضویات کو خالص میکانکی علم بنا دیں۔ لیکن روبرٹ میئر طبیب اور طبیعی کا یہ اساسی اصول جو اس نے اپنی کتاب "Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Staffwechsel" میں بیان کیا اس زمانہ میں سب سے زیادہ موثر ثابت ہوا اور وہ یہ ہے کہ اعمال حیات میں قوت کی فقط تبدیلی ہیئت ہوتی ہے اور کوئی نئی قوت پیدا نہیں ہوتی کیونکہ قوت بھی مادے کی طرح عدم سے وجود میں نہیں آتی۔ میئر نے اس اصول کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے وہ اس بڑے قانون پر مبنی ہے جو اس نے اس سے کچھ سال پہلے دریافت کیا تھا اور جس کی بنا پر اس نے قانون بقائے قوت کو قانون بقائے مادہ کے دوش بدوش ایک اساسی صداقت کے طور پر رکھ دیا تھا۔

روبرٹ میئر کی تمام تحقیقات اس خیال پر مبنی ہے جو اس کو ابتدائے شباب ہی میں سوجھا اور جس کو تجربے کے ذریعے سے ثابت نہ کر سکنا اس کی زندگی کا ایک نہایت افسوسناک واقعہ ہے۔ بچپن ہی میں وہ حرکت (Perpetuum mobile) دائمی کے قائم کرنے میں کوشاں تھا اس میں ناکام رہنے کا اس کے قلب پر بہت برا اثر ہوا اس کے بعد سے وہ ہمیشہ علت و معلول کی باہمی نسبت پر غور کرتا رہا، پہلے عضویات کے اندر جس میں بحیثیت طبیب اس کو خاص انہماک تھا اور اس کے بعد کیمیا اور طبیعیات میں۔ جب وہ جہاز کے ڈاکٹر ہونے کی حیثیت سے ایسٹ انڈیز میں بحری سفر کر رہا تھا تو فطرت کے اندر قوت کی فنا ناپذیری کا خیال اس کے دل میں آیا۔ یہ خیال اس کو

کچھ تو جسمانی گرمی کی آفرینش کی تحقیق میں سوجھا اور کچھ اس وجہ سے کہ سمندر کی موجوں سے گرمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک بدیہی اصول تھا کہ معلول کے اندر علت سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ وجہ منطقی کے قانون سے لازم آتا ہے۔ میئر بھی ادعائی فلاسفہ کی طرح وجہ اور علت میں فرق نہیں کرتا اسی لئے وہ ہیملٹن اور ہربرٹ اسپنسر کی طرح اس کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ معلول کے پیدا ہونے پر علت معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ علت میں جو کچھ ناپید ہو گیا ہے اس کے مساوی معلول میں پیدا ہو گیا ہے۔ اب تک لوگ یہی سمجھے تھے کہ کافی مزاحمت سے دوچار ہو کر حرکت بند ہو جاتی ہے اور حرارت رگڑ سے پیدا ہوتی ہے۔ میئر نے یہ سوال کیا کہ کیا حرکت معدوم ہو جاتی ہے اور کیا حرارت عدم سے وجود میں آتی ہے۔ اگر اس کو صحیح فرض کیا جائے تو سائنس کا رشتۂ ربط اسی طرح ٹوٹ جاتا ہے جس طرح اگر کیمیا داں یہ فرض کریں کہ پانی کے بنتے ہوئے آکسیجن اور ہائڈروجن دونوں معدوم ہو جاتی ہیں اور پانی عدم سے وجود میں آتا ہے جس طرح ہم یہ مانتے ہیں کہ آکسیجن اور ہائڈروجن پانی میں تبدیل ہو جاتی ہیں اسی طرح ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ حرکت معدوم نہیں ہوتی بلکہ حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تبدیلیٔ ہیئت سے میئر کی یہ مراد ہے کہ ناپید ہوتی ہوئی علت اور پیدا ہوتے ہوئے معلول میں ایک مستقل کمیتی نسبت ہوتی ہے اگر یہ استدلال صحیح ہو تو جو قوتیں ایک دوسرے میں بدلتی ہیں ان میں باہمی نسبت مساوات کا ہونا لازمی ہے۔ پہلے تجربوں کی بنا پر اس نے حرارت اور حرکت میں کمیتی نسبت متعین کرنے کی کوشش کی۔ وہ کمیتوں کے درمیان غیر متغیر نسبت کو نہایت اہم سمجھتا تھا بعد میں سائنس نے جو ترقی کی وہ زیادہ تر اسی خیال کی وجہ سے تھی۔ یہ اس قانون بقائے قوت کی ایک اہم توسیع تھی جسے ہوگنز اور لائبنٹز نے پیش کیا تھا' کیونکہ اس کے اندر یہ بتایا گیا کہ یہ قانون مختلف فطری قوتوں کی باہمی نسبت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ میئر نے اس سے یہ مزید نتیجہ اخذ کیا کہ اصل میں

ایک ہی قوت ہے جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جن کے اندر معین کیفیتی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

اگرچہ وہ بقائے قوت کے قانون کے ثبوت میں کوئی فلسفیانہ دلیل پیش نہ کر سکا لیکن اس کا طرزِ تفکر از روئے علمیات دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ سوال کہ جن واقعات کو ہم علت اور معلول کہتے ہیں، آیا ان میں وہی تعلق نہیں جو منطقی وجہ اور نتیجہ میں پایا جاتا ہے، ایک بالکل جائز سوال ہے اور میئر کے طرزِ استدلال نے اس کی جانب رہنمائی کی۔ اس کا جواب تجربے کو مہیّا کرنا چاہیے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ ڈینمارک کے ایک طبیبی کو لڈنگ نے میئر کی کتاب کے شائع ہونے کے ایک سال بعد، آزادانہ طور پر بقائے قوت کے اصول کا ثبوت پیش کیا اور تجربے سے اس کی تصدیق کی، اس نے بھی اس کو عقل ہی کا قانون قرار دیا۔ ہلمہولٹز نے بھی اپنی کتاب "Uber die Erhaltung der Kraft 1847" علمیات ہی کے اولی اصول سے شروع کی۔ انگلستان کا ایک محقق جول (Joule) بھی کولڈنگ اور ہلمہولٹز کی طرح، اسی نتیجے پر پہنچا جس پر کہ میئر پہنچا تھا (یہ اس امر کی ایک دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح بعض اوقات بہت سے محققین ایک ہی زمانے میں آزادانہ طور پر ایک ہی سمتِ تحقیق میں چل رہے ہوتے ہیں) لیکن اس نے زیادہ اختباری طریقہ اختیار کیا۔ بااینہمہ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ یہ عقل کے اولیاتی اصول کی بنا پر غیر اغلب ہے کہ مساوی معلول پیدا کرنے کے بغیر کوئی قوت فنا ہو جائے۔

اس نئے قانون کو اپنے تئیں منوانے کے لیئے بہت جد وجہد کرنی پڑی۔ آخر اٹھارہ سال کے بعد لوگوں نے اس کو تسلیم کر لیا خاصکر جب کہ یہ معلوم ہوا کہ یہ نئی تحقیقات اور انکشافات میں کام آسکتا ہے۔ اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی قوت کا کوئی نیا مظہر پیدا یا ناپید ہو تو اس قانون کو مدنظر رکھتے ہوئے تو ایک محقق معین سوالات کر سکتا ہے جس طرح اصول تعلیل کی اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی کوئی تغیر واقع ہو تو ہم اس کے تغیر ما قبل کو دیکھیں اسی طرح قانون بقائے قوت کی یہ اہمیت ہے کہ ہم اس کی بدولت فوراً

متبادلہ قوتوں کی باہمی نسبت کی تحقیق کر سکتے ہیں۔

فلسفے کے نقطۂ نظر سے نہایت اہم سوال یہ ہے کہ اس جدید قانون کا ذہنی مظاہر سے کیا تعلق ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات قابل غور ہے کہ اس کے تمام کشافوں کا نقطۂ آغاز روحی اور غایتی تصورات ہیں۔ میئر نے اپنے آپ کو کئی مرتبہ مادیت کے خلاف ظاہر کیا اور اس عقیدے کا اظہار کیا کہ علمی حقائق کا عیسائی مذہب سے وہی تعلق ہے جو ندیوں اور دریاؤں کا سمندر سے ہوتا ہے۔ اس نے ۱۸۶۹ء میں انزبرک کے مقام پر نیچرل سائنس کانگریس میں ان خیالات کو بیان کیا جو کارل ووگٹ اور اس کے دوستوں کو ناگوار معلوم ہوا۔ کولڈنگ کے نقطۂ نظر کا مفصلۂ ذیل اقتباس سے اندازہ ہو سکتا ہے:۔ "یہ خیال کہ فطری قوتیں فناپذیر ہیں مجھ کو پہلے پہل اس خیال کے سلسلے میں سوجھا کہ فطرت کی قوتیں فطرت کے روحی عنصر کے مماثل اور نفس انسانی و عقل سرمدی کی ہمزاد ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی تصور حیات نے فطری قوتوں کی بقا کا خیال میرے دل میں ڈالا"۔ کولڈنگ اور جول کے نزدیک جب خدا نے کائنات کو پیدا کیا تو اس نے فطرت کے اندر قوت کی ایک معین مقدار رکھ دی جو نہ گھٹ سکتی ہے اور نہ بڑھ سکتی ہے فقط اس کی تقسیم مختلف طریقوں سے ہوتی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کا یہی خیال حرکت کی نسبت تھا۔ کولڈنگ اور جول دونوں کا خیال تھا کہ بقائے قوت ان تمام چیزوں کی بقا کی ضامن ہے جو اس کائنات میں قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ کیونکہ لائبنز کی طرح یہ لوگ خود قوت اور حیات و ارتقا میں اس کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔

لیکن ان محققوں نے اپنے مقدمات کی کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی ان کے لئے کوئی قطعی ثبوت مہیا کیا۔ سترھویں صدی کے فلاسفہ کی طرح وہ بعض بنے بنائے مذہبی تصورات سے شروع کرتے تھے۔ اس لئے یہ قدرتی بات تھی کہ اس پر اور زیادہ غور کیا جائے کہ اس نو دریافتہ قانون کا ان معلومات فطرت سے کیا تعلق ہے جو پہلے حاصل ہو چکے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ معلوم کیا جائے کہ ذہنی مظاہر پر اس کا کس طرح اطلاق ہوتا ہے۔ ہم کو اس پر متعجب نہیں ہونا چاہیئے کہ مزید تحقیق سے مفکرین کی راہیں الگ الگ

ہوگئیں اور مخالفانہ نظریات پیدا ہوگئے۔ اس قانون کا فقط یہی دعویٰ تھا کہ جب ایک قسم کی طبیعی قوت ناپید ہوجاتی ہے تو دوسری قسم کی طبیعی قوت کی مخصوص مقدار اس کی جگہ ظہور میں آتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوا کہ یہ قانون ہم کو نظریۂ کائنات میں کس قسم کی تبدیلی کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

باب دوم

مادّیت

نہایت ناتراشیدہ راسخ الاعتقادی کے علاوہ رومینٹک فلسفے کے خلاف نہایت شدید ردعمل کا اظہار اس مادیتی ادبیات میں ہوا جس کو جرمن کے اندر انیسویں صدی کے وسط میں فروغ ہوا۔ رومانیت کے نزدیک تصور ہی ہر شئے کا جوہر تھا، اب حقیقی وجود فقط مادہ ہی تسلیم ہونے لگا۔ سائنس کے ذوق وشوق اور ان قومی نظریات کی وجہ سے جو اس کو بقائے مادہ اور بقاے قوت کے تصورات سے حاصل ہو گئے تھے، مادیت ایک ہمہ گیر فلسفہ شمار ہونے لگی جس سے وجود کے تمام پہلوؤں کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا سادہ ترین جواب کہ مذکورۂ صدر نظریات کی نظریہ کائنات کے لئے کیا اہمیت ہے، یہی ہے کہ یہ تعلیم خود ایک مکمل نظریہ کائنات ہے۔ جدید فلسفۂ مادّیت کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ سائنس سے بالتبع لازم آتے ہوئے منطقی نتائج کی منظم صورت ہے اور افکار و کردار کے لئے محکم اساس ہے۔ اب ہمیں متصوفانہ یا روحیتی اساس کی ضرورت نہیں کیونکہ ہمیں نظر و عمل کے لئے ایک حقیقی اور محسوس بنیاد مل گئی ہے۔ اس قسم کی تعلیم آسانی سے عام فہم اور عام پسند ہو سکتی ہے اس کے اندر طفلانہ سادگی اور سہولتِ فہم موجود ہے اور اس کی تائید میں عام دلچسپی کے بہت سے سائنٹفک امور پیش کئے جا سکتے ہیں۔ المانی مادیت کے بہت سے علمبرداروں مثلاً کارل فوگٹ (Vogt) اور یعقوب مولشوٹ نے سائنس میں نہایت قیمتی اور طبعزاد اضافے کئے۔ لوئی بیوشنر نے اپنے واضح دلکش اور پرجوش بیانات سے اس تعلیم کی

خدمت کی۔ اس ادبیات کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس نے علم کو عام پسند بنا دیا۔ اس کے ذریعے سے کثیر معلومات کی وسیع حلقوں میں اشاعت ہوگئی۔

بیوشنر کی کتاب 'Kraft und Staff" (قوت اور مادہ) عصر جدید کی نہایت ہر دلعزیز کتابوں میں سے ہے یہ کتاب جرمنی کے اندر ۱۸۵۵ء سے لیکر ۱۸۸۹ء تک سولہ مرتبہ شائع ہوئی اور بہت سی غیر زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا۔ اگرچہ فلسفۂ مادیت کے اندر خود اپنی ادعائیت موجود ہے لیکن اپنی ادعائیت کو راسخ الاعتقادی کی ادعائیت کے مقابل کھڑا کردینے سے اس نے ایک بڑی خدمت انجام دی کیونکہ اس کی وجہ سے یہ ضروری ہوگیا کہ ان مسائل پہ دوبارہ غور کیا جائے جو اس وجہ سے پس پشت ڈال دیئے گئے تھے کہ رومینٹک فلسفے نے اپنے نزدیک انھیں حل کردیا تھا۔ علاوہ ازیں جرمنی کے اندر اس تمام مادیتی تحریک کے ساتھ ساتھ نوع انسان کی فلاح وترقی کے لئے ایک گہری دلچسپی موجود تھی اور بیوشنر کا یہ احتجاج بالکل صحیح تھا کہ مادیت جو ایک اسلوب تحقیق اور ایک نظریہ ہے اس کو عملی زندگی کی ہدایت کے ساتھ غلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ مادیت تمام اشرف و اعلیٰ تاثرات و تصورات کو تسلیم کر سکتی ہے باوجود اس عقیدے کے کہ تمام ذہنی مظاہر کی طرح یہ معیارات بھی مادے ہی کی پیداوار ہیں۔

اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ فلسفۂ مادیت اپنے آپ کو نیچرل سائنس کے نتائج کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے اس بات پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ نہ صرف بقائے قوت کے قانون کے کشافوں کے ابتدائی مقدمات بالکل روحیتی ہیں بلکہ جنگ مادیت کی تمام لڑائیاں جن محققوں کے درمیان ہوئیں وہ سب کے سب اپنے نظریات کو سائنس ہی پر قائم کرتے تھے۔ اس سے لازماً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مادیت غلط ہے لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح نتائج کا اخذ کرنا کس قدر دشوار ہے اور ہر فرد کے نظریۂ کائنات کے تعین میں کتنے مختلف عوامل کام کرتے ہیں۔ مولشوٹ کی مشہور تصنیف 'Der Kreislauf des Lebens 1852' ان دینیاتی بیانات کی تردید میں ہے جو لیبگ (Liebig) کی کتاب (Chemischen Briefer)

(کیمیاوی خطوط) میں پائے جاتے ہیں جس میں اس نے خاص طور پر مولشوٹ
کے اس قول پر حملہ کیا ہے کہ فاسفورس کے بغیر کوئی خیال ممکن نہیں ہو سکتا یعنی
فاسفورس ہی سے فکر کی آفرینش ہوتی ہے۔ اس مناظرے کے ہم وقت روڈولف اگز
Wagner اور ماہر حیاتیات کارل فوگٹ میں جھگڑا شروع ہو گیا۔ یہ تنازع
۱۸۵۴ء میں انتہا کو پہنچ گیا جب کہ گوٹنگن میں نیچرل سائنس کانگریس میں
واگنر نے اس دعوے کی حمایت کی کہ ایک لطیف روحی جوہر دماغ کے ریشوں
کو حرکت دیتا ہے جس طرح ایک مطرب ساز کے تاروں کو مرتعش کرتا ہے
اور یہ جوہر والدین سے اولاد کو پہنچتا ہے۔ واگنر نے اس خیال کو انجیل کی تعلیم
پر مبنی قرار دیا اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ ایمان اور علم کے مابین ایک
حد فاصل قائم کرنے کے بعد ہی ایسے خیال کو مان سکتے ہیں جب ہم تعینی سائنس
کے دائرے سے باہر نکلیں تو فقط ناقابل ثبوت ایمان پر ہی سہارا لے سکتے ہیں،
واگنر نے یہ کہا کہ مذہبی معاملات میں بے چون وچرا ایمان ہی درست ہے۔
فوگٹ نے اپنی کتاب "Kohlerglaube und Wissenschaft 1855"
ایمان بے چون وچرا اور سائنس میں اس کا نہایت سخت جواب دیا۔ اپنی ایک
بعد کی تصنیف 'Volesungen uber den Menchen' (دروس متعلق بہ انسان)
میں فوگٹ نے اپنے نقطۂ نظر کی زیادہ علمی تشریح پیش کی۔ اس نے بڑے زور
سے یہ دعویٰ کیا کہ دماغ آلۂ شعور ہے اور شعور کا دماغ سے وہی تعلق ہے جو
ہر وظیفے کا اپنے عضو سے ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بتانا ناممکن ہے کہ
شعور دماغ میں کس طرح پیدا ہوتا ہے لیکن اس کو یقین واثق ہے کہ ان دونوں کا تعلق
ناقابل انفکاک ہے۔ وہ اس قضیے کو واپس لینے پر تیار نہیں تھا جو اس نے اس
سے پہلے قائم کیا تھا اور جس نے بہت سنسنی پیدا کی تھی اور وہ یہ ہے کہ فکر کا دماغ
سے وہی تعلق ہے جو صفرا کا جگر سے ہے یا پیشاب کا گردوں سے ہے' اگرچہ کسی
وظیفے کا اپنے آلے سے وہی تعلق نہیں ہو سکتا جو کسی پیداوار اور اس کے
مقام پیدائش کے مابین ہوتا ہے۔
مولشوٹ، جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان سے معلوم ہو سکتا ہے،

بقائے مادہ پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عظیم الشان خیال اٹھارھویں صدی کے محیطی علماء (Encyclopaedists) کے دل میں پیدا ہوا جدید علمی تحقیقات نے اس کی تصدیق کی مستقبل کے عقیدے کی عمارت اسی پر اٹھنی چاہئیے: فطرت کے دورانی عمل سے اس کے دل میں عظمت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ کان کن محنت کا پسینہ بہا کر زمین سے فوسفیٹ آف لائم کھودتا ہے اس طرح سے شاید بہترین دماغوں اور اعلیٰ ترین افکار کا مواد اس کے ہاتھوں سے گزرتا ہے کسان اس کو اپنے کھیت میں کھاد کے طور پر ڈالتا ہے اور وہ گیہوں کا جزو بن جاتا ہے جس سے انسان کے جسم اور دماغ کی پرورش ہوتی ہے۔ مادے کے ساتھ حیات اور حیات کے ساتھ فکر تمام فطرت میں چکر لگاتا ہے پھر فکر سے فلاح وسعادتِ حیات کا ارادہ پیدا ہوتا ہے اگر ہم جسم اور دماغ کے لئے بہترین مادہ مہیا کر سکیں تو فکر اور ارادے کو بھی اعلیٰ ترین ارتقا حاصل ہو سکے گا۔ سائنٹفک محقق ہمارے زمانے کا پرومیتھیوس ہے اور علم کیمیا سب سے افضل علم ہے معاشرتی سوال بھی اسی وقت حل ہوگا جب ہم یہ دریافت کر سکیں گے کہ اس مادے کو صحیح طور پر کس طرح تقسیم کریں جس کے ساتھ حیات فکر اور ارادہ وابستہ ہے۔ یہ اقتباسات ہم نے مولشوٹ کی تصنیف کی پہلی اشاعت سے لئے ہیں بعد کی اشاعتوں میں بہت سی تبدیلیاں اور اضافے پائے جاتے ہیں۔ مولشوٹ جو ۱۸۲۲ء میں ہولینڈ میں پیدا ہوا اس کتاب کی اشاعت کے وقت ہائڈل برگ میں معلم تھا۔ جب اس کی آزادیٔ درس میں مداخلت کی گئی تھی تو وہ زیورچ چلا گیا اس کے بعد وہ ٹورین اور روما میں علم وظائف اعضا کا پروفیسر رہا اور ۱۸۹۳ء میں روما میں وفات پائی۔ اسکی خود نوشتہ سوانح عمری اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ Fur meine freunde Lebenserimerungen von Jacob, Molychott, Giessen, 1895. یہ ایک متصور مزاج طبیعی محقق کی زندگی کا نہایت دلچسپ خاکا ہے جو کسی یک طرفہ تہذیب سے مطمئن نہیں ہو سکتا تھا۔ مفصلۂ ذیل اقتباس جو اس کی کتاب "دوران حیات" کے آخر سے لیا گیا ہے اس کے نقطۂ نظر کو

صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے "اس کتاب میں یکطرفہ مادیت صرف انھیں لوگوں کو نظر آئے گی جو مادے کو بغیر قوت کے اور قوت کو بغیر کسی جوہر حامل کے تصور کرتے ہیں لیکن میں اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس تمام تصور کو بالکل الٹ سکتے ہیں جب کہ تمام مادے میں قوت و روح جاری و ساری ہے تو یہ بالکل جائز ہوگا کہ ہم اس کو ایک روحیتی نظریہ قرار دیں"۔ مولشوٹ کے نقطۂ نظر کو مادیت نہیں بلکہ احدیت کہنا بجا ہوگا۔" یہ نظریہ ہستی کے دو پہلوؤں میں ایک ناقابل تقسیم وحدت کا قائل ہے اس میں مادیت اور روحیت کی مخالفت نہیں پائی جاتی اور اس کے نزدیک وجود کی تقسیم حقیقی اور تصوری میں غلط ہے"۔ فقط یک طرفہ روحیت کے مقابلے میں مولشوٹ اپنے آپ کو مادیئی کہتا ہے۔

لوئی بیوشنر (سن پیدائش ۱۸۲۴ء) کہتا ہے کہ میں نفس اور مادہ اور قوت اور مادہ کے باہمی تعلق کی توجیہ کا دعویٰ نہیں کرتا۔ وہ فقط یہ کہتا ہے کہ ان دونوں کا تعلق لازمی ہے اور یہ ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے لیکن علمی طور پر اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ علاوہ ازیں بیوشنر کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ نفس اور قوت مادے ہی کی خصوصیتیں ہیں۔ اس نے اپنی کتاب (Kraft und Stoff) مولشوٹ کی کتاب (Kreislauf des Lebens) کے زیر اثر لکھی وہ بھی مادے کی فنا ناپذیری کو اساسی صداقت سمجھتا ہے اس کے نزدیک بقائے قوت کا اصول بقائے مادہ کے اصول سے بدیہی طور پر لازم آتا ہے اس لئے اس کو لاوازیے (Lavoesier) کے نظریۂ کیمیائی ہی سے اخذ کر سکتے تھے۔ لیکن کتاب کی پانچویں اشاعت میں اس نے قوت کی فنا ناپذیری پر ایک خاص باب درج کیا جس میں دوران مادہ کے ساتھ دوران قوت کو بھی لازمی قرار دیا اور کہا کہ یہ دونوں ان تمام مظاہر کا مجموعہ ہیں جن کو ہم کائنات کہتے ہیں۔ با ایں ہمہ وہ اپنے اس اعتقاد پر پختگی سے قائم رہتا ہے کہ تمام فطری اور روحانی قوتیں مادے کے اندر ہی پائی جاتی ہیں اور مادہ تمام وجود کی اصلی اساس ہے۔ وہ ذہن کو محض ایک پیداوار خیال کرتا ہے (اگرچہ وہ مادے سے اس کے تعلق کی نسبت جہالت کا اقرار کر چکا تھا) "جس طرح بھاپ کا انجن حرکت پیدا کرتا ہے، اسی طرح حیوانی جسم میں

حامل قوت جوہر کے ملتف عضوی مرکب سے بعض معلولات پیدا ہوتے ہیں جو ایک وحدت میں متحد ہو کر نفس، روح یا فکر کہلاتے ہیں"۔ بیوشنر بظاہر اس کو محسوس کئے بغیر اس سے بھی بہت آگے نکل گیا ہے مثلاً اس مصنف کے خلاف ایک مجادلانہ تحریر میں وہ کہتا ہے "طبعی اور نفسی قوتوں کا تخالف اسی حالت میں جائز ہو سکتا ہے اگر ہم نفس اور بدن یا اس سے عام تر، قوت اور مادہ کو شروع ہی سے دو الگ الگ چیزیں سمجھیں۔ مادیتی وحدیت میں یہ دونوں ایک ہی ہیں اور شاید ہم ان کو اس جوہر کے دو پہلو کہہ سکتے ہیں جو تمام اشیا کی اصل ہے۔ بقائے قوت کا قانون نفسیات میں لازماً مادیت کے نتائج کی طرف لے جاتا ہے اپنی بہت سی تحریروں میں اور حال ہی میں "Das Kunftige Leben und die moderne Wissenschaft" (حیات اخروی اور جدید سائنس) پر پانچویں خط میں، میں نے اپنے اس بیان کو اس شہادت کی بنا پر ثابت کیا ہے جو نفسی و طبعی واقعات و مشاہدات نے مہیا کی ہے میرا یہ دعویٰ ہے کہ میں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نفسی فعلیت فقط اسی قوت کا اشعاع ہو سکتی ہے جو دماغ کے خاکی مادے سے خارج ہوتی ہے جب کہ خارجی مہیجات اس پر وارد ہوتے ہیں"۔

اس اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیوشنر دو مختلف نظریات میں خلط مبحث کرتا ہے ایک یہ کہ نفس اور مادہ ایک واحد جوہر کی دو مظہری صورتیں ہیں اور دوسرے یہ کہ مادہ ہی اصلی اساس ہے اور نفسی اعمال مادی حرکت کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بیک وقت ان دونوں نظریات کو صحیح تسلیم کرتا ہے۔ سائنٹفک انکشافات کا نظریۂ کائنات پر جو اثر ہو سکتا ہے اس کے اس انتھک حامی کی نظر اس تناقض پر نہیں پڑی۔ چونکہ کسی معین فلسفیانہ نظریہ کی تعلیم اس کا خاص مقصد نہیں تھی اس لئے اس کی اہمیت کا پورا اندازہ کرنا بھی اس کے لئے مشکل تھا۔ اس نے اپنے جوش میں یہ یقین کر لیا کہ اس نے ایک ایسے عقیدے کی نسبت شہادت مہیا کر لی ہے جو بدقسمتی سے قابل ثبوت نہیں ہے۔

ہائنرش کزولبے (Czolbe) (۱۸۱۹ء - ۱۸۷۳ء) بھی بیوشنر کی طرح طبیب تھا۔ لیکن اس سے زیادہ نکتہ رس نقاد تھا۔ اس نے نیچرل سائنس سے

وہ نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جو اس سے لازم آتے ہیں۔ اپنی پہلی تصنیف میں وہ بیلے تناقض مادیت ہے۔ احساسیت کے بیان جدید (۱۸۵۵) طلوع شعور ذات' (۱۸۵۶) اور ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے "عناصر نفسیات' مادیت کے نقطۂ نظر سے" وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب تک سائنس حسیاتی اعصاب کی قوت مخصوصہ (Specific energy) کے نظریہ کو تسلیم کرے گا تب تک مادیت سے اس کی مخالفت رہیگی کیونکہ اس طرح سے احساسات اور ان کے خارجی معروضات میں فرق باقی رہے گا۔ اس تعلیم کے خلاف کزولبے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ایک ہی حرکت ہے جو خارج سے شروع ہوکر آلات حس اور اعصاب کے ذریعے سے دماغ میں منتقل ہوتی ہے۔ ان مراحل میں حرکت کے اندر کوئی کیفی تغیر نہیں ہوتا مختلف حواس میں جو فرق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت مختلف آلات میں سے مختلف شدت کے ساتھ منتقل ہوتی ہے۔ وحدت شعور کی توجیہ یہ ہے کہ دماغ میں پہنچ کر یہ حرکتیں اپنے آپ پر عود کرتی ہیں دماغ ان دوری حرکتوں کی عمل گاہ ہونے کی وجہ سے آلۂ شعور ہے۔ بغیر مزید تحقیقات کے کزولبے احساس اور شعور کو حرکت مکانی تصور کرلیتا ہے۔ لیکن ایک روشن خیال مفکر ہونے کی وجہ سے وہ جلد اس بات سے آگاہ ہوگیا کہ اگر احساس اور شعور بعینہٖ حرکت ہیں تو اس قضیے کا معکوس بھی صحیح ہوگا کہ جہاں کہیں کسی صورت یا کسی شدت کی حرکت ہے وہاں شعور بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تمام فطرت زندہ ہے۔ اس طرح سے مادیت اپنی نہایت منطقی شکل میں اپنے آپ سے باہر لے جاتی ہے۔

بعد ازاں کزولبے نے ایک کتاب لکھی جس کا نام اس نے "انسانی علم کا ماخذ اور اس کے حدود" رکھا اور ایک نہایت دلچسپ مقالہ لکھا جس کا عنوان ہے "ریاضی بحیثیت تمام دیگر علوم کے نصب العین کے' اور تجربی علوم کا تعلق فلسفے سے"۔ اس نے ان دونوں میں اس بات کو تسلیم کیا کہ کائنات کی کسی ایک واحد اصول سے توجیہ کرنا ناممکن ہے خواہ وہ اصول مادہ ہو یا نفس یا خدا۔ کائنات کی توجیہ اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم ایک سے زائد عناصر سے شروع کریں عنصر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی دیگر عناصر میں تحلیل نہ ہوسکے۔ ذرات مادہ عضوی قوتیں

اور عناصر نفسیہ (جو بحیثیت کلی روح کائنات ہیں) اسی طرح کے عناصر ہیں۔ ان تین قسم کے عناصر میں متوافق تعامل ہے جس سے فطرت کا غایتی ربط قائم ہے کائنات اگر ماخذ کے لحاظ سے نہیں تو کم از کم عمل اور میلان کے لحاظ سے ایک وحدت ثابت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۂ وجود اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ہے جتنا کہ مادیت نے اسے سمجھ رکھا ہے۔ اپنی بعد کی تحقیقات میں جو ابھی سب کی سب شائع نہیں ہوئی کزولیے' سپائنوزا کے تصورات کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے' جن پر اس نے تجزیی استدلال کرنے کی کوشش کی۔

کزولیے کی تمام تصنیفوں میں یہی تقاضا پایا جاتا ہے کہ تمام اساسی تصورات واضح اور قابل فہم ہونے چاہئیں۔ اس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ تمام بشری اور فوق الاحساس باتوں کو نکال دیا جائے اسی لئے وہ ہر تصور کو ریاضیانہ وضاحت کے ساتھ سوچنے کی کوشش کرتا تھا اس کا ریاضی کو علم کا نصب العین قرار دینا اس قدر قطعی ثبوت کی وجہ سے نہیں جسقدر کہ وضاحت کی وجہ سے تھا۔ جوانی میں اس نے ہولڈرلین کی شاعری کا بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا تھا اور یہ عہد کیا تھا کہ تمام سریت اور شنویت کے خلاف یونانی وضاحت اور لطف زندگی کی حمایت کرے گا۔ اس کے نزدیک عالم فکر کی وضاحت کا عالم فطری کے لطف سے بہت قریبی تعلق تھا۔ جس طرح وضاحت کے حصول میں بڑی محنت درکار ہے اسی طرح مسرت کے لئے تسلیم وایثار کی ضرورت ہے۔ عملی اور نظری دونوں شعبوں میں کزولیے اس نقطۂ نظر کا سخت دشمن تھا جس کو وہ 'احمقانہ ماورائیت' کہتا ہے۔ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ میری مادیت کے زمانے میں بھی میرے فلسفے کا اصل محرک یہ اقتضائے طبیعت تھا کہ حقیقی اور موجود زندگی کو سمجھا جائے اور اس پر قائم رہا جائے۔ مادیت اس کے لئے فقط ایک اصول موضوعہ تھی جس کو اس نے بعد میں ترک کردیا۔

ارنسٹ ہیکل (Hackel) (سن پیدائش ۱۸۳۴ء) ۱۸۶۵ء سے ژینا میں حیاتیات کے پروفیسر ہیں۔ اس کا شمار اکثر مادئیین میں ہوتا ہے لیکن وہ خود اپنے نقطۂ نظر کو وحدتیت کہتے ہیں جو روحانیت اور مادیت کے تخالف سے ماوراء ہے اور وحدت فطرت کا ہمہ گیر تصور اس کی اساس ہے۔ وحدیت' نفس اور

مادے کے عام معنوں میں نہ اس کی قائل ہے نہ اس کی بلکہ ایک ایسی چیز کی جو بیک وقت ان دونوں کو شامل ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب Generelle Morphologie" سے بہ آسانی معلوم ہوسکتے ہیں۔ کرز دلیے کی طرح وہ بھی نفسیت کو کائنات کا ایک اصلی عنصر سمجھتا ہے۔ اگرچہ ارواحِ ذرات سے لیکر اعلیٰ ترین اجسام کی روحوں تک اس کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ ہیکل کے اس نظریۂ حیات پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس میں اکثر اوقات عضوی حرکات کی توجیہ روح کی مداخلت سے کی جاتی ہے بجائے اس کے کہ خالص علمی توجیہ تلاش کی جا سکے۔ دوسری طرف اس کی تحریروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفسی مظاہر کو اعصابی ریشوں کے زلالی سالمات کے نہایت پیچیدہ اور ناقائم کاربنی عناصر کے اثرات سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ مادیت اور روحانیت دونوں کے مادرسے چلا گیا ہے لیکن کسی وقت وہ روحانیت کی بولی بولتا ہے اور کسی وقت مادیت کی۔ وہ ان مفکرین میں سے نہیں جو بقائے مادہ وقوت کے قوانین پر مسلسل غور کر کے اپنے اصول اولیہ پر پہنچے ہوں۔ ڈارون کی تعلیم نے اس کو ایک خاص سمت فکر میں ڈالا اور وہ ایک ایسے بلند ترین اصول کو تلاش کرنے لگا جو اس وحدتِ فطرت کے ساتھ متحد ہو سکے جو اس نئی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ ہیکل کے نزدیک وحدیت سے خدا کا بلند ترین تصور حاصل ہوتا ہے ہمہ گیر قانون تعلیل میں ایک ایسے خدا کا انکشاف ہوتا ہے جو تمام فطرت میں جاری وساری ہے اور ہر مظہر میں عامل ہے۔ خدا کی نسبت عام اعتقاد حقیقت میں دو خداؤں پر ایمان لانے کے برابر ہے وہ توحید نہیں بلکہ ثنویت ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا اور فطری علتیں الگ الگ ہیں۔

ہیکل ان جرمن سائنس دانوں میں سے ہے جنھوں نے پہلے پہل ڈارون کی تعلیم کو تسلیم کیا وہ اس کا سرگرم حامی تھا اور اس کو ایسا یقینی اور اتنا وسیع سمجھتا تھا کہ خود ڈارون جو ایک نقاد اور محتاط مفکر تھا اس سے ہمیشہ متفق نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہمیشہ موجودہ انواع کا شجرۂ نسل بناتا رہتا تھا اور اس کو اس اعتقاد میں کوئی مشکل معلوم نہیں ہوتی تھی کہ حیاتی مادے کا ارتقا مسلسل ہے اس کو کسی

نظریہ کے حدود دکھائی نہیں دیتے اور نہ ہی تصدیق کی ضرورت کا اس کو پورا احساس ہے ورنہ وہ ڈاروِن کے نظریہ کو نیوٹن کے نظریہ کا ہمپایہ قرار نہ دیتا۔ علاوہ ازیں وہ ڈاروِن کو یہ الزام دیتا تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر قسم کے اعتراضات کو بہت وزنی سمجھنے لگتا ہے۔ ڈاروِن خود اس جوشیلے مرید کی سرگرمی سے گھبراتا تھا ایک مرتبہ ڈاروِن نے اس کو لکھا "تمہاری جرأت سے میں کسی وقت کانپ اٹھتا ہوں"۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں بقائے مادہ و قوت اور انتخاب طبیعی کے ذریعے سے ارتقائے انواع، ایسے علمی نظریات تھے جو انیسویں صدی کے آخر میں سب سے زیادہ محرک فکر ہو سکتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سائنس دانوں نے اُن پر کس قسم کے فلسفے کی تعمیر کی اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ فلاسفہ نے ان کو کیا سمجھا۔

باب سوم

موجودیّتی اساس پر تصوریّتی تعمیر

(RUDOLPH HERMANN LOTZE)

رُڈولف ہرمن لوٹزے

انیسویں صدی کے نصف آخر میں لوٹزے تصوریّتی فلسفے کا اہم ترین نمائندہ ہے اُس کی شخصیت اور ذہنی ارتقا کا حال نہایت دلچسپ ہے اس کے اندر تصوریت کے وہ تمام مقاصد پائے جاتے ہیں جو رومینٹک فلسفے کی بنیاد تھے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فطرت کے اس خالص میکانکی تصور کا بھی قائل ہے جو انیسویں صدی کے وسط میں سائنس نے اختیار کیا تھا۔ لوٹزے کو ارتقائے تصورات کے فن میں ید طولےٰ حاصل ہے جب وہ کسی تصور کی تحلیل کرتا ہے تو اس کا کوئی پہلو اور کوئی انداز اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور مختلف زوایائے نگاہ سے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔ بالآخر کار اس کا نصب العین بھی وہی ہے جو رومینٹک فلاسفہ کا تھا یعنی تمام ارتقا اور کائنات کے تمام ربط باہمی کو ایک ایسے سرمدی تصور سے اخذ کرنا جو تمام مظاہر اور ان کی قدر و قیمت کا ماخذ ہو لیکن وہ اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس قسم کا کام فکرِ انسانی کی طاقت سے باہر ہے۔ اس امر میں رومینٹک فلاسفہ نے یہ غلطی کی تھی کہ مذہبی اور شاعرانہ اغراض کو فلسفہ میں داخل کر کے خلط مبحث پیدا کر دیا تھا لوٹزے بہت احتیاط کرتا ہے کہ اپنے تفکر کو مذہبی اور شاعرانہ میلانات سے محفوظ رکھے

وہ خود ایک لطیف شاعرانہ احساس کا مالک تھا اس لئے وہ خوب جانتا تھا کہ اس کو خالص فلسفے کے ساتھ مخلوط کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا احساس شعریت کے ساتھ ساتھ اس میں یہ بات بھی تھی کہ ایسے انفرادی انداز اور روابط پر بھی اس کی نظر رہتی تھی جن کو تخیلی فلسفہ خالی مجردات سے ٹال دیتا تھا۔ ان کی اہمیت کا پورا احساس رکھنے کی وجہ سے اس کے تفکر میں یہ خصوصیت پیدا ہو گئی کہ اس میں موجودیتی میلانات تخیلی مقاصد کے دوش بدوش پائے جاتے ہیں۔

لوٹزے یہ ضرورت محسوس کرتا تھا کہ مظاہر کی حقیقی موجودہ فطرت اور ان کے باقاعدہ اور معین ربط کا تصور قائم کرے فلسفیانہ فکر کا اصلی کام یہ تحقیق کرنا ہے کہ حقیقی ربط مظاہر کی انتہائی بنیاد کیا ہے لوٹزے کی طبیعت میں شاعرانہ سائنٹفک اور فلسفیانہ عناصر بہت قریبی طور پر متحد تھے اور یہ کبھی شاذ ہی واقع ہوتا ہے کہ کوئی مفکر لوٹزے کی طرح اپنے زمانے کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے اور اس کام کے لئے اس قدر اہلیت رکھتا ہو کہ تصوریتی فلسفے کو موجودیتی اساس پر دوبارہ قائم کرے ایک طرف تو اس کو یہ یقین تھا کہ رومینٹک فلسفے نے فطرت کے میکانکی ربط اور مظاہر کے حقیقی شرائط کو نظر انداز کر دیا ہے جن کے بغیر اعلیٰ ترین تصورات بھی خالی نصب العین ہو کر رہ جاتے ہیں، دوسری طرف مادیت نے یہ غلطی کی ہے کہ اس نے محض ایک ظاہری صورت اور سانچے کو اصل حقیقت سمجھ لیا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک ضروری سانچا ہے اور ہستی کا تمام مظروف اور اس کی قیمت اسی سانچے کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس کے فلسفے میں مرکزی نکتہ یہ ہے کہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے تصور میکانیت کی تحلیل کی جائے کہ یہ تصور لازماً وجود کے ایک تصوری اصول کی طرف رہنمائی کرتا ہے یا کم از کم میکانیت ایسے مفروضے کو مانع نہیں کہ ایک ایسا اصول تمام خیر و قیمت کا سرمدی سرچشمہ ہے اگر ہم لوٹزے کے ارتقائے افکار کا مطالعہ کریں تو ہمیں اس کے مختلف محرکات و مقاصد کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوگی۔

وہ ۲۱ مئی ۱۸۱۷ء کو بوٹزن (Bautzen) میں پیدا ہوا یہ سرزمین لیسنگ اور فشٹے کی بھی جنم بھوم ہے ڈاکٹر ہرمن وائسے (Weisse) جو جمالیات اور فلسفۂ مذہب کا مصنف ہے فلسفے میں اس کا استاد تھا۔ لوٹزے بعد میں کہا کرتا تھا کہ فقط انفرادی افکار ہی کیلئے

میں وائسے کا رہین منت نہیں بلکہ اس نے مجھے ایسے دائرۂ افکار میں داخل کردیا
جس کو ترک کرنے کی میں نے کبھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ وائسے فلسفیانہ توحید کا
اہم ترین نمائندہ تھا وائسے لوٹزے اور شیلنگ کے فلسفۂ مذہب کے درمیان
ایک تاریخی کڑی ہے اور یہ سلسلہ شیلنگ کے واسطے سے یعقوب بوہمے کے ساتھ جاملتا
ہے۔ لوٹزے نے اس کو بہت زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ تخیلی فلسفے کے خیالات کو
سمجھتے ہوئے میں نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ یہ ایک مکمل نظام فکر کے اجزا ہیں بلکہ ہمیشہ
ان کو عقلی تربیت کی ایک مخصوص صورت تصور کیا۔ لیکن اس خیال کو اس نے بہت آغاز ہی میں
قبول کرلیا تھا اور بعدازاں اس کو کبھی ترک نہیں کیا کہ تمام اشیا کا اصلی ماخذ روحانی ہے۔
طب اور طبیعیات کی تعلیم اس نے وہبر، فولکمن اور فشنر سے حاصل کی۔ اس طرح سے سائنٹفک
افکار اور اسالیب تحقیق سے اس نے براہ راست آگاہی حاصل کی۔ اس نے ایک ہی سال
میں فلسفے کی ڈاکٹری اور طب کی ڈاکٹری کی سند حاصل کی اور فلسفے کا پروفیسر بن جانے کے بعد
بھی وہ ان دونوں مضمونوں میں درس دیتا رہا۔ کچھ سال تک لائپزگ میں کام کرنے کے بعد وہ
گوٹنگن میں ہربارٹ کا جانشین ہوگیا اور اپنی خاص کتابیں اس نے یہیں پر تصنیف کیں۔ وفات
سے ایک سال پیشتر اس کو برلن بلایا گیا لیکن یہاں پر وہ اس مرض کا شکار ہوگیا جس میں وہ
ایک عرصے سے مبتلا تھا اس کی زندگی ایک خاموش اور بے ہنگامہ زندگی تھی جو مطالعہ
تفکر اور درس و تدریس کے لئے وقف تھی۔ ہر فن سے مناسبت رکھنے کے باوجود
اس میں تبحر پایا جاتا تھا جو ایک غیر معمولی بات ہے اسی وجہ سے وہ فکر کے نہایت
مختلف شعبوں سے آشنا ہوگیا جس کا پتہ نہ صرف اس کی طبی اور فلسفیانہ تصانیف
سے چلتا ہے بلکہ ان چھوٹے چھوٹے رسالوں اور تبصروں سے بھی جو اس کی وفات
کے بعد چار جلدوں میں شائع ہوئے (Kleine Schriften) جب وہ زیادہ
جفا طلب سائنٹفک کام سے آرام کرنا چاہتا تھا تو فن لطیف اور ادب میں مشغول ہوجاتا تھا
ایسے ہی اوقات میں اس نے (Antigone) کا لاطینی نظم میں ترجمہ کرڈالا۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کرچکے ہیں اپنی طبی تصانیف میں لوٹزے نے یہ خصوصیت
رکھی کہ عضویات کو ہر حالت میں فطرت کی ایک میکانکی سائنس قرار دیا۔ عضوی مظاہر کی
نرالی صفتوں کی توجیہ وہ کسی سرّی قوت حیات سے نہیں کرتا بلکہ جا[illegible]وں کے

اندرِ فطرت کی عام قوتوں کے معین اور باقاعدہ اندازِ کار کا ثبوت دیتا ہے یہاں پر بھی دیگر تمام فطرت کی طرح موجودہ عناصر کے باہمی تعامل سے توجیہ ہونی چاہیئے۔ عضویات کا عالم غیر عضوی عالم سے اس طرح ممتاز نہیں ہے کہ وہ فطرت کے میکانکی ربط سے ماورے ہے۔ اس کو فقط یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے اندر مربوط سلسلۂ معلومات ایک مخصوص انداز سے ظہور میں آتا ہے۔ تخئیلی فلسفے نے تصورِ عضویہ کو تصورِ کائنات کا نمونہ قرار دیا اس خیال کی تصحیح لازماً ایک عام فلسفیانہ اہمیت رکھے گی۔ اس سمت میں لوٹزے کے مساعی کے محرک فقط طبی نہیں بلکہ فلسفیانہ اغراض بھی تھے ان تصانیف سے بعض مادیین نے یہ دھوکا کھایا کہ لوٹزے کو بھی اپنا بھائی سمجھ لیا حالانکہ وہ صاف طور پر کہہ چکا تھا کہ میکانیت اس کے تصورِ فطرت کا محض ایک جزو ہے کل نہیں۔ ایک مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ کر دینا لوٹزے کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اپنے عام فلسفیانہ خیالات کو وہ 'Metaphysik' (مابعد الطبیعیات) میں بیان کر چکا تھا لیکن جب اس نے درس دینا شروع کیا تو اس کو خیال ہوا کہ بہت سی کہنے کی باتیں ابھی اس نے نہیں کہیں اور اپنے سامعین کو آئندہ تصانیف کا حوالہ دیتا تھا خاصکر جب کہ انتہائی تصورات کا ذکر ہو۔ اپنی کتاب "طبی نفسیات یا عضویات روح" میں وہ روحانی اور مادّی پہلوؤں کے باہمی تعلق پر شرح و بسط سے بحث کرتا ہے اور ایسی نفسیاتی تحقیقات میں داخل ہوتا ہے جو ایک مستقل مفاد رکھتی ہے۔ ۱۸۵۶ء سے لیکر ۱۸۶۴ء تک اس نے 'Mikrokosmus' (عالم صغیر) تین جلدوں میں شائع کی اور اس طرح سے اپنی اس تجویز کو پورا کیا جو عرصۂ دراز سے اس کے ذہن میں تھی۔ یہ کتاب اس نے ہمبولٹ کی 'Cosmos' اور ہرڈر کے 'Ideen' کے سلسلے میں لکھی۔ اس کے اندر اس نے نفسیات کو عضویات اور تاریخ تہذیب کے ساتھ وابستہ کر کے پیش کیا ہے اور آخر میں کونیات اور فلسفۂ مذہب کی نسبت اپنے خیالات بیان کیے ہیں اس کتاب میں لوٹزے کے تمام محرکات کا اظہار پایا جاتا ہے اور اسکے فکر و تاثر کی تمام مختلف راہیں اسکے اندر ملتی ہیں اسکا مقصد یہ تھا کہ یہ کتاب اسکے خیالات کا ایک عام فہم بیان ہو چنانچہ بڑی کثرت سے لوگوں نے اس کو پڑھا اپنی شاندار تصنیف "المانیہ میں تاریخ جمالیات" (Geschiche der Aesthetik in Deutschland 1868)

شائع کرنے کے بعد لوٹزے نے اپنے فلسفہ کو منظم انداز میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کے فقط دو حصوں کو مکمل کر سکا۔ تیسری جلد جسے جمالیات اخلاقیات اور فلسفۂ مذہب پر مشتمل ہونا تھا لکھی نہ جا سکی۔ اس طرح سے اس کا فلسفہ نامکمل رہ گیا اس کو یہ توفیق عطا نہ ہوئی کہ وہ اپنے کام کو انجام تک پہنچا سکے اور اپنے افکار کے مختلف رشتوں کو ایک وحدت میں پرو سکے۔ فلسفے کے مختلف شعبوں میں لوٹزے کی تعلیم کا خلاصہ اس کے درسوں کی یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں (Grundzuge) ان میں سے خاص طور پر

"Grundzuge der Logik und Ency Klopadie der philosophie" قابل ذکر

ہے جس کے دوسرے حصے میں اس کے تمام نظام فلسفہ کا ایک مختصر لیکن واضح خلاصہ ملتا ہے اب ہم اس کے فلسفے میں سے تین نہایت اہم خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۸) فطرت کا میکانکی تصور

لوٹزے کا فلسفہ دو مختلف مقامات سے شروع ہوتا ہے ایک تو روحانی زندگی کی قیمت کا نہایت زندہ احساس ہے کہ انسان کی زندگی میں جو کچھ اعلیٰ ترین ہے وہ لازماً روحانی ترقی اور اس کے نصب العینوں کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرے یہ راسخ عقیدہ کہ ان اعلیٰ ترین نصب العینوں کے تحقق کے لئے میکانکی علل و قوانین کا ایک نظام ضروری ہے۔ اس نے کسی جگہ کہا ہے کہ میں ان تصورات کو مان سکتا ہوں جو واقعی عمل پیرا ہیں لیکن محض دلفریب تصورات کا میں قائل نہیں لوٹزے کے ہاں روحانی اور میکانکی طریقے ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہوتے جب وہ ایک سے شروع کرتا ہے تو ہمیشہ دوسرے کے امکان کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے فلسفے کا نہایت اختصاصی اور سائینٹفک پہلو یہ ہے کہ وہ میکانیت کے تصور کی تحلیل سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس تصور کی اساس ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی نسبت وضاحت پیدا ہو جانیکے

بعد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ میکانیت اعلیٰ ترین تصورات کی حامل اور ان کا ماخذ ہے۔ لوٹزے اس مسئلے کی تہ تک پہنچنا چاہتا ہے موجودیت کے نتائج کو اخذ کر کے وہ تصوریت کی اساس کو دریافت کرنے کی توقع رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک فقط ایسی تحقیقات سے جو موجودیت کے انداز سے کی جائے ہم اس نصب العین تک پہنچ سکتے ہیں جو تصوریت کے پیش نظر ہے اور وہ یہ ہے کہ کائنات کو ایک ایسے تصور کا مظہر جانا جائے جو خود قیمت رکھتا ہے۔ رومینٹک فلسفے نے یہ کوشش کی کہ اعلیٰ ترین تصور سے حقیقت موجودہ کی صورتوں کو اخذ کیا جائے یہ کام ناممکن الحصول ثابت ہوا اس کے برعکس ہم کو یہ کوشش کرنی چاہیئے کہ موجودات سے شروع کریں اور استدلال سے ان کے اساسیات تک پہنچیں۔ استخراج ممکن نہیں لیکن تحویل ممکن ہے۔ فکر ہمیشہ اپنی صورتوں کا اطلاق کسی نہ کسی مادے پر کرتا ہے۔ علوم مخصوصہ کی طرح عام تہذیب بھی بہت سے ایسے تصورات پر عمل کرتی ہے جنکی اہمیت و صحت اور جن کے ماخذ کی نسبت وہ کبھی تحقیق نہیں کرتی علت اور معلول مادہ اور قوت ذریعہ اور غایت جبر اور اختیار مادہ اور روح اسی قسم کے تصورات ہیں فلسفہ کا خاص کام یہ ہے کہ جن تصورات کو عملی زندگی اور مخصوص علوم میں بے تنقید تسلیم کر لیا جاتا ہے ان کی نسبت خاص طور پر تحقیق کرے، ان کی صحت کے حدود کا تعین کرے اور اس طرح عالم تصورات کے اندر وحدت اور ربط پیدا کرے۔

ان تصورات میں سے اہم ترین وہ تصور ہے جس کو حقیقت کی ہر تحقیق میں اور ہر اختیار اور توجیہ میں ہم مسلّم قرار دیتے ہیں یعنی ایک ہمہ گیر ربط تعلیل کا تصور۔ یہ تصور تجربے کا نتیجہ نہیں بلکہ ہر تجربے میں یہ پہلے سے ہی مسلّم ہوتا ہے لیکن چونکہ فطرت کا تمام علم جو ہم کو اب تک حاصل ہوا ہے وہ اس تصور کی حقیقت پر مبنی ہے اس لیئے ہم اس تصور کو ایک امر حقیقی کا اظہار کہہ سکتے ہیں۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کے تمام نتائج کو اخذ کرے کہ ہمارے تجربے کا ہر عنصر ایک قانونی ربط سے دیگر تمام عناصر کے ساتھ مربوط ہے یا بالفاظ دیگر تمام عناصر وجود میں ایک میکانکی ربط پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فلسفہ اس حقیقت کو کسی اور صداقت سے اخذ نہیں کر سکتا لیکن وہ شاید اس کے تضمن کا انکشاف کر سکتا ہے۔

باہم متعامل کثیر حقیقی عناصر کا وجود، ایک ایسی اساس ہے جس پر فطرت کے میکانیکی تصور کی تعمیر قائم ہے۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ لوٹزے کو اس اساس کی ضرورت کا اس قدر راسخ یقین تھا کہ اس نے عضویات کے اندر بھی اس کی صحت کو تسلیم کرانے کی حتی المقدور کوشش کی جہاں اس سے پہلے اس علم میں ایک واحد اور ناظم قوت حیات کا تصور ہی غالب تھا۔

لیکن میکانیکی ربط کا ہمارے تصور کائنات میں ایک لازمی عنصر ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ کائنات میں فقط یہی ایک واحد اور غالب عنصر ہے۔ اس کے برعکس لوٹزے یہ کہتا ہے کہ میکانیت کائنات میں لامحدود طور پر صحیح ہو سکنے کے باوجود ایک مطلقاً ماتحت اور ثانوی حیثیت رکھتی ہے اس تصور کا بغور امتحان کرنے سے ہمیں یقین ہو جائیگا کہ یہ بیان صحیح ہے۔ فطرت کا میکانیکی تصور ہم کو اس سے آگے نہیں لے جا سکتا کہ کائنات میں کثیر عناصر اور ذرات ایک دوسرے پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سے فقط ایک کثرت کا اعلان ہوتا ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان عناصر کا ان کے باہمی ربط کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ کیا یہ عناصر اس ربط کے بغیر بھی قائم رہ سکتے ہیں اور یہ ربط ان کے لئے غیر ضروری ہے؟ یا یہ سمجھیں کہ ان کا وجود ہی اس ربط سے متعین ہوتا ہے جو ان کو کائنات سے حاصل ہے۔ باہمی تعامل اور ربط محض خلا میں تو واقع نہیں ہو سکتا ان کے باہمی ربط کے لئے ایک باطنی وحدت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اگر الف اور ب ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد ہوں تو ان کا باہمی تعامل بالکل ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ الف سے ب کی طرف کوئی بنا بنایا معلول منتقل نہیں ہو سکتا الف میں کسی واقعہ کی اہمیت ب کے واقعہ کے لئے اسی حالت میں ہو سکتی ہے اگر الف اور ب حقیقت میں مطلقاً الگ الگ وجود نہ ہوں بلکہ انکی حالتیں ایک ہی واحد وجود کی مختلف حالتیں ہوں۔ مطلقاً آزاد ہستیوں کے درمیان میکانکی عمل اور ردعمل ناقابل فہم ہے۔ یہ تعامل اسی حالت میں سمجھ میں آسکتا ہے جبکہ ہم یہ فرض کریں کہ ایک ہی لامحدود حاوی کل ہستی ہے اور مختلف عناصر اسکے اعمال کی مختلف کیفیتیں ہیں۔ قوت یا اثر کا ایک آزاد عنصر سے دوسرے آزاد عنصر کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا۔ داخلی علیت کو ہم سمجھ سکتے ہیں مجبوری علت ہمارے فہم میں نہیں آسکتی۔ ایک ہی ہستی کی مختلف حالتوں

میں وجہ اور اثر کا تعلق ہو سکتا ہے لیکن دو مطلقاً الگ الگ ہستیوں کی حالتوں میں یہ تعلق نہیں ہو سکتا۔ اس دلیل کو لوٹزے نے اور (Ency Klopadie) (Logik) میں خاص طور پر عمدگی سے بیان کیا ہے۔

فطرت کے میکانکی تصور کے اساسی اجزا یعنی ربطِ تعلیل اور باہمی تعامل کی تحلیل سے لوٹزے اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات میں ایک ہی حاوی کُل اصل جوہر ہے۔ اس کے فکر نے یہاں وہی راہ اختیار کی جو اسپائنوزا نے تصورِ جوہر تک پہنچنے کے لئے اختیار کی تھی اور جس پر کانٹ بھی اپنی ابتدائی تصانیف میں اکثر قدم فرسائی کر چکا تھا۔

وہ تصور ہے رومینٹک فلسفے نے اپنی بنیاد قرار دیا تھا اور جس سے وہ باقی تمام چیزوں کو اخذ کرنے کی کوشش کرتا تھا اس کو لوٹزے انتہائی اصولِ مسلّم سمجھتا ہے اور فکر انسانی کا اساسی امر قرار دیتا ہے۔ اس کلی اصول کو جو باہمی تعامل کی ہر سادہ ترین مثال میں بھی مقدم فرض کیا جاتا ہے اور زیادہ تفصیل اور وضاحت سے متعین کرنا ناممکن ہے یہ ایک انتہائی تصور ہے جس کو نہ ہم چھوڑ سکتے ہیں اور نہ اس سے آگے بڑھ سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود اسی تصور کی بدولت لوٹزے اپنے استاد وائسے سے حاصل کردہ تصوریت کے ان تمام پہلوؤں پر قائم رہ سکا جن کو وہ ضروری سمجھتا تھا۔ اس کی وجہ سے عالمِ فکر کی دو مخالف سمتیں اس کے اندر متحد ہو گئیں۔ مادیت کے اجزائے لایتجزیٰ لائبنٹز کے مونادات یا ہربارٹ کے حقیقی عناصر (Reals) لوٹزے کے نزدیک فکر کی آخری منزل نہیں بن سکتے تھے وحدیت نے کثرتیت کو میدان سے نکال دیا ذرات کی نسبت لوٹزے کہتا ہے کہ سائنس ان اجزا تک پہنچ کر مطمئن ہو جاتا ہے جو ہمارے تجربے میں مزید تقسیم کے متحمل نہیں ہو سکتے لیکن فکر کو متعدد عناصر کی کثرت سے اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا خواہ وہ بے انتہا چھوٹے ہی کیوں نہ ہوں۔ ہمیں یا ذرات کی وحدت کو ترک کر دینا پڑے گا یا ان کے امتداد کو۔ ایک ممتد ذرّے پر اثر کرنے کیلئے وقت درکار ہے کیونکہ ہر اثر اس کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوگا اس لئے

ہر ذرے کی نسبت اس کے ہر حصے کی وحدت زیادہ اساسی ہوگی۔ اگر ذرات کا تصور انتہائی تصور ہے تو ہمیں اس میں سے امتداد کو نکال دینا چاہئے اور ذرات کو قوت کے مرکز تصور کرنا چاہئے جن میں سے ہر ایک اصلی اور کلی جوہر کے عمل کا ایک نقطہ ہے۔

فطرت کے میکانکی تصور کو دوبارہ پیش کرنا اور اس سے خاص نتائج اخذ کرنا لوٹزے کے فلسفے کا نہایت اہم حصہ ہے اگرچہ جو لوگ اس کے مداح ہیں انھوں نے عام طور پر اس پہلو کو پیش نہیں کیا اس کے مداح اور اس کے مخالف دونوں اکثر اسکے روحانی اور دینیاتی میلانات پر زور دیتے ہیں حالانکہ اس کا خاص کام جس سے اس نے فلسفے کی خاص خدمت کی ہے فطرت کے سائنٹفک تصور کی تحلیل ہے۔ اس واقعہ سے کہ اسپائنوزا اور کانٹ اس سے پہلے یہ کام کرچکے تھے اس کی خوبی میں فرق نہیں آتا خاصکر اس لئے بھی کہ وہ اپنے پیشروں کے اس کام سے ناواقف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے استدلال کا یہ ایک نقص ہے کہ وہ اس انتہائی تصور کا علمیاتی امتحان نہیں کرتا اس نے اس کو اسی حالت میں چھوڑ دیا جس حالت میں کہ روسیلنزم اور قدیم اوحائیت نے اسے چھوڑا تھا حقیقت یہ ہے کہ لوٹزے کو علمیات کی اہمیت کا پورا اندازہ نہیں تھا۔

مابعدالطبیعی تصوریت

ابھی تک ہم نے لوٹزے کے انداز فکر کا جو مطالعہ کیا ہے اس میں کچھ عدم تعین پایا جاتا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی راستہ ایسا باقی نہیں جس پر چلکر ہم عناصر اور اصلی جوہر کے زیادہ اتفاقی تصور تک پہنچ سکیں لوٹزے نے جو جواب دیا ہے اس پر غور کرتے ہوئے اس امر کو مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ اس کا جو بھی جواب ہوگا وہ لازماً تمثیل پر مبنی ہوگا اور اس کا تعین ایسے محرکات سے ہوگا جو خالص نظری نہیں ہوں گے۔ قانون تمثیل کا استعمال اور اپنی روحانی فطرت سے کائنات کی توجیہ، یہ دونوں باتیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام تصوریتین میں پائی جاتی ہیں (خصوصاً لائبنٹز، ہرڈر، شیلنگ اور ہیگل میں) لوٹزے ان دونوں کو واضح طور پر تسلیم کرتا تھا۔

لوٹزے ذرات کا قائل ہے لیکن وہ ذرات کو مادی تسلیم نہیں کرتا کیونکہ دیگر تمام حسّی صفات کی طرح امتداد بھی ان کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہے، خود ان کی ذات میں یہ صفت نہیں ہو سکتی۔ حیات اور دیگر تمام تجربی صفات کی طرح امتداد بھی ایک حسّی امر ہے جو نقاطِ قوت کے تعاون سے پیدا ہوتا ہے اور یہ نقاطِ قوت ایک لامتناہی ازلی ہستی کے باطنی عمل کے محل ہیں۔ لوٹزے کے نزدیک اس یقین کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا کہ کائنات کے دورانِ ارتقا میں شروعات مطلقہ واقع ہوئے ہوں اس قسم کا مفروضہ کلیت قانون کے خلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ قانون فقط مختلف حالتوں کے وقوع کی ترتیب کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ حالات کے پیدا کرنے میں کسی خارجی جبر کو۔ ہر نیا عنصر جب پیدا ہوتا ہے تو وہ خود اپنا قانون دریافت کر لیتا ہے اور یہ قانون اس "ماہیت اشیا کے مرادف ہے جس کو تمام تغیرات کے اندر ثبات حاصل ہے"۔ عناصر کا بالکل یکساں ہونا بھی لازمی نہیں۔ ان کے درمیان کچھ موافقت یا نسبت پذیری تو ضرور ہونی چاہیئے ورنہ وہ ایک نظام عالم میں داخل نہیں ہو سکتے لیکن کامل یکسانیت لازمی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ نہایت مختلف صفات کے عناصر جن کے اندر ہم کو کچھ مشترک معلوم نہیں ہوتا، ایک ہی قانون فطرت میں منسلک ہوں۔ کسی منطقی ضرورت سے نہیں بلکہ ایک تاثری تقاضے سے کائنات ہمارے لئے قابل فہم ہوتی ہے۔ ہستیٔ مطلق کے عمل میں کسی منطقی یا صوری موافقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ثروتِ حیات کی وجہ سے مختلف عناصر کی ماہیت متعین ہوتی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوٹزے خالص نظری محرکات سے گزر کر تاثر کی طرف آ گیا ہے لیکن وہ ان دونوں میں سے کسی طریقے سے بھی یہ ثابت نہ کر سکا کہ اشیا میں جو کیفی اختلافات ہیں ان کے ساتھ ساتھ وہ باہمی مناسبت کیسے پائی جاتی ہے جو تعامل کے لئے مقدم ہے۔

اگر ہم عناصر کی باطنی فطرت کا تصور قائم کرنا چاہیں تو ہمیں یہ تصور اپنی روحانی فطرت کی مماثلت سے قائم کرنا پڑے گا۔ فطرت کی میکانیت سے ہمیں فقط عناصر کا باہمی تعلق معلوم ہوتا ہے لیکن ان کی باطنی فطرت کی نسبت کچھ پتہ نہیں چلتا میکانیت کا تعلق خارجی کیفیات سے ہوتا ہے اور وہ اشیا کے باہر باہر

رہتی ہے۔ فطرت کے رائج العام تصور کی طرح میکانیت کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے کہ اشیا ہمارے سمجھنے یا نہ سمجھنے سے مستغنی ہیں اس خیال کے مخالف لوٹزے کی یہ رائے ہے کہ خارجی اشیا کی طرح نفسیت بھی حقیقت کا ایک جزو ہے۔ "صرف وہی کچھ حقیقی نہیں ہے جو اشیا کے مابین واقع ہوتا ہے بلکہ وہ کچھ بھی جو ان کے اندر واقع ہوتا ہے" اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط ایک ہی شئے ہے جس کی باطنی ماہیت کا ہم کو علم ہوتا ہے اور وہ ہمارا اپنا نفس ہے باقی تمام اشیا کو ہم محض خارج سے جانتے ہیں اس لئے دوسری چیزوں کی باطنی کیفیت کو جاننے کا فقط ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم ان کو اپنی مماثلت سے قیاس کریں اور انھیں ذی تاثر سمجھیں (مدرک نہیں بلکہ ذی تاثر کیونکہ تاثر شعور کی زیادہ اساسی کیفیت ہے) فقط اسی تمثیل سے ہم اشیا کو حقیقی ہستیاں خیال کر سکتے ہیں جو بذات خود وجود رکھتی ہیں اور محض ہمارے ادراک کی تصویریں نہیں ہیں۔ ایسا کرنے سے ہم وہی عام قاعدہ برت رہے ہیں کہ مجہول کو معلوم میں تحویل کیا جائے تاثر کا اقتضا بھی یہی ہے کہ یہی تمثیل استعمال کی جائے کیونکہ ایسی کائنات کبھی گوارا نہیں ہو سکتی جس کا کثیر حصہ کور و بے احساس ہے اور جس کے اندر فقط کہیں کہیں شعور ابھر پڑا ہے۔ ہمیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ کائنات کے عناصر مختلف مدارج میں ذی حیات ہیں۔

جو بات کائنات کے عناصر کی نسبت صحیح ہے وہی محیط کل جوہر کائنات کی نسبت بھی صحیح ہے جو ان عناصر کے باہمی تفاعل کو ممکن بناتا ہے۔ اگر باطنی کیفیات کو ایک وحدت اور باہمی ربط میں مربوط کرنا ہے تو ہماری اپنی روحی زندگی ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے اندر متغیر کیفیات میں وحدت کے تحفظ کا امکان پایا جاتا ہے اپنے استاد وائسے کی پیروی میں لوٹزے جوہر کائنات کو شخصیت مطلقہ تصور کرتا ہے اور مفصلۂ ذیل طریقے سے اپنے خیال کی حمایت کرتا ہے ہستی مطلقہ ضرور شخصی ہونا چاہیے کیونکہ باطنی آزادی اور نو آفرینی فقط شخصیت ہی میں پائی جاتی ہے محدود ہستیوں میں جو خارجی اسباب کی محتاج

ہیں شخصیت کا تحقق بہت ناقص ہوتا ہے لوٹزے اس کو تسلیم کرتا ہے کہ شخصیت کے لئے مزاحمت اور فعل و انفعال کی ضرورت ہے لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہستئ مطلقہ میں جو حدود و شرائط سے بالاتر ہے تاثر و انفعال کیسے ہوسکتا ہے تو لوٹزے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ خدا کے اندر تاثر اسکے اپنے تخلیقی تخئیل کی کیفیتوں سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ایک اہم سوال ہے کہ آیا اس قسم کی خود زائیدہ مزاحمت حقیقی ہوسکتی ہے جب کہ خدا میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ ہر وقت اپنے ارادے سے اس کو فنا کرسکے۔ ہمارے علم میں جو شخصیتیں ہیں ان کو ایسے موانعات کے خلاف جد و جہد کرنی پڑتی ہے جو نہ خود زائیدہ ہیں اور نہ ان کو آسانی سے برطرف کیا جاسکتا ہے لوٹزے جس تمثیل پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے وہ ایک اہم مقام پر آکر ٹوٹ جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کی نسبت اس کے متذبذب بیانات کی یہی اغلب تاویل ہوسکتی ہے کہ وہ واقعے سے اختلاف کرتے ہوئے اس بات کا قائل ہے کہ وقت کا اطلاق ہستئ مطلقہ پر نہیں ہوسکتا لیکن ایک ہستئ مطلقہ جس کا ارتقا وقت کے اندر نہیں ہوتا، ایک ایسی زندگی اور ایسا فعل و انفعال جو وقت کے اندر نہیں، یہ تصورات ہماری قوت تمثیل کے لئے لاینحل ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ لوٹزے روح اور مادے کے تضاد کو تناقض خیال کرتا ہے یہ دو متبادل متناقضات ہیں اسی سے اگر ہم عناصر اور جوہر کائنات کو مادی تسلیم نہیں کرسکتے تو لازماً ان کو روحی تصور کرنا پڑے گا۔ لیکن انتہائی تصور قائم کرتے ہوئے مادہ اور روح میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا کسی منطقی ضرورت کی وجہ سے نہیں بلکہ موجودہ حالات کے سبب سے ہے حقیقی زندگی میں ہم وجود کی انھیں دو صورتوں سے واقف ہیں لیکن یہ بات ناقابل تصور نہیں کہ وجود کی کوئی اور بھی صورت یا صورتیں ہوں۔ اسی لئے بعد الطبیعی تصوریت کے قیام کے لئے یہ کوئی کافی وجہ نہیں ہوسکتی۔

لوٹزے اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس کے نظریۂ کائنات کی تعمیر خالص فکر پر نہیں بلکہ تاثر پر قائم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خالص نظری وجوہ سے

وہ اس کو لازمی سمجھتا ہے کہ عناصر کی کثرت سے شروع کرکے جوہر کائنات کی وحدت کی طرف صعود کیا جائے "میں کائنات کے کسی عمل کو خواہ وہ متوافق ہو یا غیر متوافق تصور ہی نہیں کرسکتا جب تک کہ وحدت کو تسلیم نہ کروں کیونکہ اجزا کے درمیان باہمی تعامل فقط اسی سے ممکن ہوسکتا ہے ایک شئے کا دوسری شئے کے لئے مزاحم یا فعل انداز ہونا بھی اسی طرح اس وحدت کا شاہد ہے جس طرح کہ قوتوں کا تعاون ایک خاص مقصد کے لئے" اگرچہ لوٹزے تمام اشیا کو ایک واحد اصل میں تحویل کرتا ہے لیکن وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ فقط اس اصل سے نہ ہم کائنات کو بحیثیت مجموعی تعبیر کرسکتے ہیں اور نہ اس کے عناصر کو، کیونکہ دوسرا مقدمہ غائب ہے اس لئے فقط عملاً ہم اس اعتقاد پر قائم رہ سکتے ہیں کہ تمام ہستیوں اور تمام حادثات کی انتہائی اساس وہی ہستی ہے جو کائنات کی انتہائی غایت ہے اس غایت کی ماہیت کا ہم کو کوئی علم نہیں جس طرح کہ ہم کو اس کا علم نہیں کہ فطرت کی قوتوں کی پیکار اور عالم اخلاقی میں بدی کا وجود کس طرح مقصدِ کائنات کے موافق ہوسکتا ہے

(Mikrokosmus Book IX Chap. 5) لوٹزے کا فلسفہ جس طرح ایک اخلاقی تصور سے شروع ہوتا ہے اسی طرح ایک اخلاقی تصور پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے ہاں مابعد الطبیعیات اخلاقیات کے سامنے جھک جاتی ہے۔ "سب کی آخری توجیہ 'چاہیئے' میں پائی جاتی ہے"۔

اگر ہمہ اوست سے یہ تعلیم مراد لی جائے کہ خدا اور کائنات کے درمیان ایک باطنی تعلق ہے خواہ خدا اس میں شخصی متصور ہو یا غیر شخصی، تو فلسفۂ مذہب میں لوٹزے کے نقطۂ نظر کو اخلاقیاتی ہمہ اوستی نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کو فشٹے کے ساتھ روحانی مناسبت کا دعویٰ تھا لیکن اسپائنوزا کے ساتھ کسی نسبت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ دینیاتی زبان کو استعمال کرنے میں وہ مناسب حدود سے بہت تجاوز کرگیا اس عادت کی وجہ سے وہ عام نظریۂ مذہب سے اتنا قریب معلوم ہوتا تھا جتنا کہ وہ حقیقت میں نہیں تھا۔ لیکن وقتاً فوقتاً وہ اس فرق پر ابھی خاص طور پر زور دیتا ہے جو آزاد اور روایتی مذاہب کے درمیان پایا جاتا ہے۔

روحیتی نفسیات

ہم اوپر یہ دیکھ چکے ہیں کہ لوٹزے کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ ان عناصر کو جن کے تعامل سے مظاہر پیدا ہوتے ہیں، بالکل ہم جنس یا یکساں خیال کیا جائے۔ ہم کو اس سے زیادہ یکسانیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں جتنی کہ باہمی تعامل کے لیے مقدم ہے۔ اس نہایت مبہم اصول کی وجہ سے لوٹزے روح اور جسم کے باہمی تعامل کے عام خیال کو قائم رکھتا ہے۔ میکانیت کے تصور میں جن عناصر کو فرض کرنا پڑتا ہے، لوٹزے کے نزدیک وہ کچھ مادی ہیں اور کچھ نفسی۔ وہ مادی مظاہر کے بے شکست تسلسل کا قائل نہیں اور اس کا خیال ہے کہ خاص مقامات پر مادی قوت نفسی قوت میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس میں شک ہے کہ آیا لوٹزے اس وقت جب اس نے یہ دعوہ کیا تھا بقائے قوت کے قانون سے واقف تھا جو حال ہی میں دریافت ہوا تھا لیکن بعد میں اس سے واقف ہونے پر بھی اس نے اس خیال کو ترک نہیں کیا۔ خاص روحی جوہر کو تسلیم کرنے کے لیے اس کے پاس ضروری وجوہ موجود تھے وہ فقط دو متبادل صورتوں کو تسلیم کرتا تھا نفسی مظاہر کی توجیہ یا ایک روح سے کرنی پڑیگی جو ایک مخصوص جوہر ہے اور یا مادی قوتوں کے تعاون سے۔ چونکہ موخر الذکر صورت ناممکن ہے کیونکہ مادی قوتوں کا تعاون اس وحدت کی کبھی توجیہ نہیں کر سکتا جو نفسی زندگی کی سادہ سے سادہ شکل میں پائی جاتی ہے، اس لئے لوٹزے قبل الذکر صورت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے۔ اسی بنا پر لوٹزے کی نفسیاتی تحقیقات کا زیادہ تر مقصد یہی تھا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ نفسی اور مادی مظاہر ایک دوسرے پر کس طرح عمل کرتے ہیں۔ اس کی نفسیات اس بارے میں ڈیکارٹ کی طرح کی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک مخصوص دوائر عمل کے اندر روح مادی عناصر سے متاثر ہوتی ہے، اس کے باہر نفسی حوادث خود اپنے قوانین کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور پھر اُن کے ذریعہ سے ایسی میکانکی قوت رہا ہوتی ہے۔ جو نئے مادی تغیرات پیدا کرتی ہے اگرچہ عضویات عصبی اور نفسیات کی موجودہ حالت

میں ان مختلف منازل کو الگ الگ کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے تاہم لوٹزے بڑے وثوق کے ساتھ اس کے اندر تفصیلی تحقیق کی کوشش کرتا ہے۔ باہمی تعامل کی نسبت لوٹزے کا جو نظریہ ہے اس کے مطابق مادی حوادث کی اہمیت نفسی زندگی کے لئے یہ تو نہیں ہو سکتی کہ ان کے ذریعے سے بنے بنائے احساسات یا تصورات روح میں منتقل ہوں۔ مادی حوادث فقط علامات ہیں جن کو روح اپنی زبان میں منتقل کر لیتی ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی صحیح ہے کہ روح کی کیفیتیں جسمانی اعضا میں بجنسہٖ منتقل نہیں ہوتیں بلکہ وہ اعضا کے لئے اشارے ہیں جن کے مطابق وہ عمل کرتے ہیں۔ جسمانی اعضا کا کام یہ ہے کہ وہ روح کے عمل کے لئے مواد تیار کریں۔ ان کی اہمیت فقط اسی پر مشتمل ہے۔ مواد کے مہیا ہو جانے پر اعلیٰ روحانی افعال (حافظہ، فکر، جمالی اور اخلاقی تاثرات وغیرہ) روح کے اندر واقع ہوتے ہیں اس لئے ان کے مطابق خاص جسمانی حوادث کا فرض کرنا لازمی نہیں ہے۔ ان کے ساتھ جو جسمانی حوادث واقع ہوتے ہیں لوٹزے ان کو نفسی کیفیات کے علل نہیں بلکہ معلولات قرار دیتا ہے یا وہ مناسب خیال کرے گا جو نفسی کیفیات کے ان ارتعاشات سے پیدا ہوتے ہیں جو روح سے دماغ کی جانب منتقل ہو سکتے ہیں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تاثر کی بعض کیفیتیں اصلی محرک کے غائب ہو جانے کے بہت بعد تک قائم رہتی ہیں۔

ہمیں یہاں لوٹزے کے نفسیاتی نظریات میں مخصوص نکات پر بحث نہیں کرنی چاہئے لیکن ہم یہاں پر اس کا مقامی (Local Signs) علامات کا دلچسپ اور طبع زاد نظریہ بیان کرتے ہیں جس سے ادراکِ مکان کے ارتقا پر روشنی پڑتی ہے اور اس کے خیال کا ذکر کرتے ہیں کہ ہیگل اور ہربارٹ کی نفسیات کے مقابلے میں ان سے نفسی زندگی میں تاثر کو ایک اساسی عنصر قرار دیا لوٹزے نے اپنی نکتہ رسی اور فصاحت سے مختلف مسائل نفسیہ پر بڑی روشنی ڈالی ہے لیکن اس کا طرزِ تحقیق صحیح نفسیاتی اصول کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نفسی مظاہر کے ربط و قوانین کو دریافت کرنے کی بجائے وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ جب مختلف نفسی مظاہر پیدا ہوتے ہیں تو احساسات یا تصورات خود روح پر عمل کرتے ہیں اور تاثر کو ابھارتے ہیں، پھر یہ تاثر روح پر عمل کرتا ہے تاکہ افعال ارادہ ظاہر ہوں۔

نظریہ تلازم تصورات کے خلاف۔ اس کا خاص ملکۂ تعقل کا مفروضہ بھی اسی قسم کا ہے اسکی روحیتی مابعدالطبیعیات نے اسکی نفسیات میں نہایت مصنوعی اور مدرسیتی طریق توجیہ کو داخل کردیا ہے اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ لوٹزے نفسیات کو ایک الگ تجربی علم قرار نہیں دیتا بلکہ مابعدالطبیعیات کا ایک عملی اطلاق سمجھتا ہے اگرچہ لوٹزے کی نفسیات اساسی امور میں ڈیکارٹ کی نفسیات سے مشابہ معلوم ہوتی ہے لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئیے کہ یہ مشابہت اسی حد تک ہے جس حد تک وہ اپنے فلسفۂ مذہب کیطرح نفسیات میں عام پسند طرز بیانات سے کام لیتا ہے لوٹزے کے اکثر بیانات سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ روح اور جسم کو الگ الگ جواہر سمجھتا ہے جیساکہ ڈیکارٹ سمجھتا تھا یا جیساکہ اب بھی عام پسند فلسفہ میں خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں لوٹزے اس خیال کو محض ایک عارضی اور ہنگامی مفروضہ سمجھتا تھا۔ اس کی تعلیم دراصل ڈیکارٹ سے بہت مختلف ہے کیونکہ وہ امتداد کو نفسی خیال کرتا ہے اور مادہ کو محض ایک مظہری صورت سمجھتا ہے جو نفسی عناصر کے تعامل سے پیدا ہوتی ہے اس طرح سے جسم اور روح کا ثنویتی نظریہ فنا ہو جاتا ہے اور ایک دوسرے پر عمل کرنے والے عناصر میں کیفی فرق بہت کم رہ جاتا ہے نفسی اور جسمانی تعامل کی بجائے اب فقط نفسی عناصر کا تعامل ہے۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ لوٹزے عناصر کی ایسی تحویل اسلئے نہیں کرتا کہ اس کو ڈیکارٹ کے فلسفے یا عام بعدالطبیعیات میں کوئی مشکل معلوم ہوتی ہے۔ نفس و بدن کے تعلق کا مخصوص مسئلہ حقیقت میں اسکے لئے موجود ہی نہیں تھا ان کا باہمی تعامل اس کے لئے ایسا ہی معمولی امر تھا جیساکہ دو اجسام کا تصادم۔ اگر وہ اپنی نفسیات کو ڈیکارٹ کی ثنویت کی بجائے اسپائنوزا کی عینیت کی بنا پر تعمیر کرتا تو بھی اس کے عام فلسفیانہ مقاصد میں کوئی فرق نہ آتا۔ بعدالطبیعیاتی تصوریت مخصوص نفسیاتی مفروضات سے آزاد ہے لیکن چونکہ لوٹزے نے ڈیکارٹ کے ثنویتی مفروضہ سے شروع کیا تھا اس لئے وہ ایسے نظریہ تک جا پہنچا جس کو وحدتی روحیت کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک روح اور جسم دو مختلف جواہر ہونے کے باوجود ایک ہی قسم کے ہیں۔ ہربارٹ کا نظریہ اور وہ نظریہ جو ونٹ کے اسکول میں پیدا ہوا اس مخصوص نظریہ کے پیشرو ہیں۔

ایک اور نکتہ ہے جو لوٹزے کے فلسفے کے لیے بہت اہم ہے جس کے بارے میں وہ ڈیکارٹ سے اختلاف کرتا ہے (اور لائبنٹز اور ہربارٹ سے بھی) ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ عالم کے جزئی عناصر کو ایک حقیقی جوہر کے مظاہر یا اعمال سمجھتا ہے اس حالت میں صحیح معنوں میں اگر مادی ذرہ جوہر نہیں تو روح بھی جوہر نہیں اور مجرد واشیار کا استقلال محض ظاہری رہ جاتا ہے۔ لوٹزے کا بیان ہے کہ ہمارے وحدتی نظریے نے نظم کائنات اور ہر شئے کے وجود اور عمل کو پورے طور پر بے کم وکاست ایک غیر فانی ہستی کے سپرد کر دیا ہے جس پر اشیار کا باہمی تعامل سراسر منحصر ہے (Drei Bucher der Met.25, 72-73) جوہر اور وجود کے الفاظ جب روح پر لگائے جاتے ہیں تو ان کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس میں فعل وانفعال کا ملکہ ہے۔ آخر میں وہ اقرار کرتا ہے کہ ان الفاظ کے استعمال سے اگر مطلقاً پرہیز کیا جائے تو بہتر ہو کیونکہ ان میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان سے انسان غیر صائب نتائج اخذ کرے۔ بہت پہلے اپنے مضمون روح اور حیات روح ہی میں لوٹزے نے یہ کہا تھا کہ ہر روح کی حقیقت کلیتاً اس اہمیت پر مشتمل ہے جو اس کو کل کائنات میں حاصل ہے۔ روح کے بقا کا مدار اس کی اپنی فطرت پر نہیں بلکہ اس مقام پر ہے جو اس کو اخلاقی نظام کائنات میں حاصل ہے۔ اپنی کتاب (Mikrokosmos) عالم صغیر اور اپنی خاص بڑی تصنیف (Drei Bucher der Metaphysik) ما بعد الطبیعیات پر تین کتابیں میں وہ اسی خیال کی طرف عود کرتا ہے۔ بقائے روح کے عقیدے کے لئے کسی علمی جواز کی تلاش کی بے بنیاد امید اس کے لیے اس امر کی متحرک نہیں ہوئی کہ وہ روحیتی نفسیات کی تعمیر قائم کرے۔ بقائے روح کے سوال کی نسبت وہ اپنی نفسیات سے کسی علمی جواب کی توقع نہیں رکھتا وہ کہتا ہے، "یہاں پر کوئی اصول کام نہیں دے سکتا سوائے اس عام تصوریتی عقیدے کے کہ ہر وہ شئے جس کی بقائے وجود کائنات کے مقصد کا جزو ہوگی باقی رہے گی اور ہر وہ شئے جس کی حقیقت تاریخ کائنات میں رفتنی اور گزشتنی ہے ناپید ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان اس اصول کو کسی پر عائد نہیں

کر سکتا ہیں کبھی اس کا علم نہیں ہو سکتا کہ کن خوبیوں کی وجہ سے کوئی وجود تعاقب دوام کا حقدار ہو سکتا ہے اور کن نقائص کے سبب سے کوئی ہستی اس سے محروم رہ سکتی ہے۔

اس مسئلے کی نسبت لوٹزے کے پہلے اور بعد کے بیانات میں جو موافقت پائی جاتی ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم اس کے بعض جدید نقادوں کے ساتھ اس خیال میں متفق نہیں ہو سکتے کہ آخر عمر میں اس نے جوہریت روح کی تعلیم کو نہایت اہم امور میں بدل دیا اور اسے اسپائنوزا کی تعلیم سے قریب تر کر دیا اگرچہ یہ ممتاز مفکر مروجہ خیالات سے اپنے اختلاف کو اپنی پہلی کتابوں میں بھی اسی وضاحت سے پیش کرتا ہے وضاحت سے اس نے بعد کی تصانیف میں کیا تو اس کے خیالات میں اور صفائی پیدا ہو جاتی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کا سب سے بڑا تصوری فلسفی اپنے وقار فکر، وسعت علم اور روحانی نظریۂ حیات سے اپنے زمانے پر ضرور اثر ڈالتا اگر وہ اپنے خیالات کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ نہ بھی پہناتا۔ ان تمثیلات کا بہترین جواز یہی ہے کہ وہ علامات ہیں۔

گستاو تھیوڈور فشنر

(GUSTAV THEODOR FECHNER)

فشنر اور لوٹزے انیسویں صدی کے نصف آخر کے نہایت اہم نمائندے ہیں اس لحاظ سے یہ دونوں مماثل ہیں کہ ان دونوں میں تصوریتی میلان وسیع معلومات شاعرانہ احساس اور ایک واحد نظریۂ کائنات کی خواہش پائی جاتی ہے ان کے مقاصد بھی ملتے جلتے تھے اگرچہ وہ ان تک کسی قدر مختلف راستوں سے پہنچنا چاہتے تھے۔ ان کا مقابلہ و موازنہ نہایت دلچسپ ہوگا خاصکر اس لئے کہ بعض نہایت اہم مقامات پر ہم اس پر مجبور ہو جائینگے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کریں۔ یہ انتخاب اس پر منحصر ہوگا کہ ان دونوں میں سے کون موجودیتی اساس کے زیادہ موافق ہے

کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ تصوریتی نظریۂ حیات کو موجودی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹزے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تصوریت فقط اس تحقیقات کے ذریعے سے قائم رہ سکتی ہے جو موجودیت کے اندر کی جائے۔ لوٹزے کو اس پر تفوق حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصول سے نتائج حاصل کرنے میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی عملی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تاسیس میں فشنر اس سے برتر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت فشنر کے تفکر پر تخئیل کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیپلر کی طرح فشنر بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پروازِ تخئیل ایجابی اور اتفاقی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے بشرطیکہ ایک مفکر اپنے اساسی خیال کو مدِ نظر رکھے اور ہر قسم کے سرّی غلاف اس پر سے اتار دے جس طرح کیپلر بتدریج سرّی تخیلات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالمِ حقیقی کے معیّن ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فشنر کی بلند پرواز تمثیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادی عالم کے درمیان ایک معیّن کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہو گیا۔

فشنر ۱۸۰۱ء میں لوٹزے کے مقام پر پیدا ہوا جوانی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۵ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی۔ وائسے فلسفی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹزے کے نظریۂ مذہب پر وائسے کا اثر ہے اسی طرح فشنر پر بھی ہے۔ فشنر کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثے کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۱۸۳۹-۴۰ء کے موسم سرما میں آنکھ پر اثراتِ نور اور منظا ہر رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرضِ چشم میں مبتلا ہو گیا اس تکلیف میں کئی سال گزارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشقِ تخئیل کا اور اپنے عالمِ نفس میں اس نے خارجی عالمِ بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر

کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ تصوریتی نظریۂ حیات کو موجودیتی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹزے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تصوریت فقط اس تحقیقات کے ذریعے سے قائم رہ سکتی ہے جو موجودیت کے اندر کی جائے لوٹزے کو اس پر تفوق حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصول سے نتائج حاصل کرنے میں یدِ طولیٰ رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی عملی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تاسیس میں فشنر اس سے برتر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت فشنر کے تفکر پر تخیل کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیپلر کی طرح فشنر بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پروازِ تخیل ایجابی اور اتفاقی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے بشرطیکہ ایک متفکر اپنے اساسی خیال کو مدِ نظر رکھے اور ہر قسم کے سرّی خلاف اس پر سے اتار دے جس طرح کیپلر بتدریج سرّی تخیلات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالمِ حقیقی کے معیّن ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فشنر کی بلند پرواز تمثیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادّی عالم کے درمیان ایک معیّن کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہو گیا۔

فشنر ۱۸۰۱ء میں لوٹنر کے مقام پر پیدا ہوا جوانی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۵ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی وائسے فلسفی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹزے کے نظریۂ مذہب پر وائسے کا اثر ہے اسی طرح فشنر پر بھی ہے۔ فشنر کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثے کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۴۰-۱۸۳۹ء کے موسمِ سرما میں آنکھ پر اثراتِ نور اور منظا ہرِ رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرضِ چشم میں مبتلا ہو گیا اس تکلیف میں کئی سال گذارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشق تخیل اور اپنے عالمِ نفس میں اس نے خارجی عالم بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر

وہ اب بہت کم قدم رکھ سکتا تھا اگر یہ حادثہ نہ ہوتا تو فشنر کو تاریخ فلسفہ میں شاید وہ اہم مقام حاصل نہ ہوتا جو اب اس کو حاصل ہے۔

اب اس کی زندگی کا خاص کام یہ ہو گیا کہ وہ عالم خارجی اور عالم باطنی کے باہمی ربط کے قوانین دریافت کرے رومینٹک فلسفے کے برعکس وہ نیچے سے شروع کر کے اوپر کی طرف یعنی واقعات سے اصول کی طرف صعود کرنا چاہتا تھا۔ جب تجربی تحقیق اس کے لئے ممکن نہ رہی تو اس نے اپنی باگیں تخیل کے ہاتھوں میں دے دیں اور فکر مجرد کے تار عنکبوت کا تانا بانا بننے کی بجائے بلند آہنگ تمثیلات سے کام لینے لگا۔ اپنے ذوق استبعاد اور صنعت تضاد کو پورا کرنے کے لئے اس نے بہت سی چیزیں ایک فرضی مصنف ڈاکٹر مائسس کے نام سے لکھیں اس کی دیگر تصانیف صاف طور پر دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں ایک طرف ژندا وستا (Zendavesta 1851) مسئلۂ روح (Seelenfrage 1861) اور ایمان کے محرکات ثلاثہ (Die Drei Motive des Glaubens 1868) ہیں، جن کے اندر اس کا نیم شاعرانہ، نیم فلسفیانہ نظریۂ حیات ملتا ہے دوسرا حصہ فلسفۂ فطرت اور نفسیات کے اندر اس کی عہد آفریں تصانیف پر مشتمل ہے۔

'Uber die physikalische und die philosophische Atomenlehre 1855' (Elemente der Psychophysik 1860)

(Vorschule der Asthetik 1876)

فشنر کے قوائے ذہنیہ کبر سن تک بے نقص و فساد کام کرتے رہے جس پر اس کی تصانیف شاہد ہیں۔ چھیالیس برس کی عمر میں اس نے اپنے نظریۂ نفسی وطبیعی کی بحث میں ایک دلچسپ مضمون لکھا اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۸۸۷ء میں وہ راہئ ملک بقا ہوا۔

شاعرانہ اور فلسفیانہ نظریۂ حیات

نظریۂ حیات کو متعین کرنے کی کوشش میں فشنر ہر ایسے خیال کی مخالفت کرتا ہے جس کے اندر یہ مفروضہ ہو کہ شعور کے گوناگوں اور باثروت عالم کا ماخذ یا حامل

تاریک اور صمّ و بکم موجودات کو قرار دے سکتے ہیں۔ مادیت کا مادہ اور روحیت کا جوہر روح اور کانٹ کی شئے بنفسہٖ اس کے مباحث میں اکثر ہدف بحث رہتی ہے۔ وہ ان لوگوں کی بھی شدت سے مخالفت کرتا ہے جو خدا کو کائنات سے یا روح کو فطرت سے الگ کرتے ہیں۔ وہ غیر فطری خدا اور غیر روحی مادہ دونوں کا مخالف ہے اور مروجہ راسخ الاعتقادی کو بھی ایسا ہی غلط سمجھتا ہے جیسا کہ مادیت کو۔ وہ رائج الوقت نظریۂ کائنات پر اس لئے مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ اس میں لامحدود اور محدود کی ثنویت پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے کہ "لامحدود اور محدود کو باہم متضاد اور متخالف سمجھ لیا گیا ہے اور یہ کہ وہ ایک دوسرے سے خارج ہیں، اور ان کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہے کہ وہ کبھی مل نہیں سکتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور ہر محدود لامحدود کا مظروف ہے۔ لامحدود ہماری پہنچ سے باہر نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بے شمار محدود مقامات پر ہم اس سے متصل ہو سکتے ہیں اگرچہ ہم کبھی کلی طور پر اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔"

فشنر کے نزدیک اسی غلط نگاہی کی وجہ سے عام طور پر یہ خیال پھیل گیا ہے کہ اس دنیا میں فقط حیوانوں اور انسانوں ہی میں زندگی پائی جاتی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم اپنے تجربے کے مطابق ان کے علاوہ اور کسی چیز کی طرف زندگی کو منسوب نہیں کر سکتے لیکن براہ راست تجربہ تو ہم کو فقط اپنی روح کا ہے دوسرے ارواح کے وجود تک میں فقط تمثیلی انتاج سے پہنچتا ہوں۔ اگر میرے پاس اس تمثیل کی توسیع کے لئے قوی دلائل موجود ہوں تو مجھ کو کیا امر مانع ہو سکتا ہے کہ میں نباتات اور اجرام فلکیہ کو بھی جاندار سمجھوں۔ نباتات کے اندر نظام عصبی کا عدم میرے خیال کے خلاف کچھ ثابت نہیں کر سکتا کیونکہ بعض ادنٰی قسم کے حیوانات میں بھی اعصاب نہیں پائے جاتے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ دا فرد مطلق نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فردیت ہمیشہ اضافی ہوتی ہے کیونکہ کوئی ذی حیات وجود بھی اپنے ماحول سے مطلقاً منفرد ہو کر زندہ نہیں رہ سکتا۔ عالم حیوانات سے عالم نباتات کیطرف

عبور اس درجہ مسلسل ہے کہ ان میں سے ایک کو جاندار اور دوسرے کو بے جان کہنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا نباتات کا شعور حیوانات کے مقابلے میں ایسا ہی ادنے ہو سکتا ہے جیسا کہ حیوانات کا شعور انسان کے مقابلے میں اس کے علاوہ اجرام فلکیہ کو ہم کیوں جاندار تسلیم نہ کریں۔ انسان اور حیوان زمین کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کے ارواح کا روح زمین کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہو جیسا کہ ان کے اجسام کا جسم زمین کے ساتھ ہے۔ یہ ایک بالکل مصنوعی تجرید ہے کہ ہم انسانوں اور حیوانوں کی روحوں کو باشعور ہونے کی وجہ سے کل زمین کی زندگی کے مخالف قرار دیں۔ شاید ادنے ارواح کا اعلےٰ ارواح سے ایسا ہی تعلق ہو جیسا کہ محرکات و تصورات کا ان سے متعلقہ انفرادی روح سے ہوتا ہے۔ انجام کار تمام روحیں ایک روحِ برتر و محیط کے ساتھ وابستہ ہیں جس کی زندگی اور حقیقت قانونِ تعلیل میں ظاہر ہوتی ہے قانون تعلیل تمام جزئی فطری قوانین اور کائنات کے تمام ربط و نظم کی اصل ہے۔

لوٹزے کی طرح فشنر بھی کائنات کے ربطِ قانونی کو فلسفۂ مذہب کی اساس بناتا ہے۔ یہی خیال جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو خدا کا تصور ناممکن یا بے ضرورت معلوم ہوتا ہے لوٹزے اور فشنر کے نزدیک اس تصور کے لئے لازمی تھا۔ اس قانون کلی کو وہ اعلےٰ ترین وحدت اور اس حقیقتِ سرمدیہ کا مظہر خیال کرتے تھے جو تمام اشیاء کو محیط ہے۔ قانون کا تصور ہمارے تمام علم کا انتہائی تصور ہے اسی لئے ہمارا اعلےٰ ترین تصور یعنی تصورِ الٰہی بھی اسی پر مبنی ہونا چاہئے۔

لوٹزے کی طرح فشنر کے ہاں بھی تصورِ کائنات تصورِ خدا میں قابلِ تحویل ہے جس تصورِ خدا کا مظروف ایسا جامع ترین ہو وہی حقیقت سے قریب ترین ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے تنگ تر مظروف محض تجریدِ ذہنی کا نتیجہ ہوگا۔ علاوہ ازیں چونکہ کائنات کی زندگی خدا کی زندگی ہے اس لئے خدا کی زندگی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی بلکہ کائنات کی زندگی کے

ساتھ وہ بھی ترقی کرتی ہے۔ خدا کا کمال بے تغیر طور پر مکمل رہنے میں نہیں بلکہ لامحدود ترقی میں ہے۔ فشنر کے نزدیک یہ تعلیم عیسائیت کے ان بیانات کے مطابق ہے کہ خدا روح ہے اور اس کی عبادت بھی روح اور صداقت ہی سے ہونی چاہیئے اور ہماری ہستی اور حیات و حرکت سب اسی کے اندر ہے۔ یہ محض الفاظ نہیں ہیں جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں بلکہ اصل حقیقت ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر عیسائیت سے لازماً یہ عقائد مراد لیے جائیں کہ باغ عدن میں سیب کھا لینے سے آدم اور اس کی نسل ملعون ہو گئی یا بعض لوگ لعنت ابدی کے لئے پیدا کئے گئے ہیں یا یہ کہ قوانین فطرت کو توڑ کر معجزات پیدا ہوتے ہیں اور خدا کائنات سے الگ ہے۔ غرض یہ کہ اہل دینیات کی قائم کردہ تمام بھدی تعمیر کو اگر عیسائیت کہیں تو میری تعلیم یقیناً عیسائیت سے الگ ہے۔

(ب) نفسی طبعیات

شروع ہی سے اپنے اساسی تصورات کی وجہ سے فشنر نے یہ عقیدہ قائم کر لیا کہ ذہن اور مادہ کا اختلاف دو مختلف ہستیوں کا اختلاف نہیں ہو سکتا جن میں سے ایک غیر مادی ہے اور دوسری غیر روحی۔ درحقیقت مادی عالم خدا کا ظاہری پہلو ہے اور روحی عالم اس کا باطنی پہلو۔ ان دونوں کا فرق محض اختلاف مظاہر کی وجہ سے ہے جو ناظر کے نقطۂ نظر سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اختلاف جوہر سے۔ (ژند اوستا صفحہ ۱۴۱) یا جیسا کہ اس نے ایک دوسرے مقام پر کہا ہے ان کے فرق کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ہی دائرے کی محدب اور مجوف سطحوں کی۔ جو شخص دائرے کے اندر ہوگا اس کو وہ دائرہ مجوف معلوم ہوگا اور جو اس کے باہر ہوگا اس کو وہی دائرہ محدب دکھائی دیگا اور جس کے لئے دونوں نقطۂ نظر ممکن ہوں گے وہ غالباً ایک ہی دائرے کو دو مختلف اجسام سمجھنے لگے گا۔ فشنر اس مقام پر اسپانوزا کے نظریۂ وحدت پر پہنچ گیا۔ بحیثیت طبیعی وہ طبیعی حوادث کے تسلسل کو تسلیم کرتا تھا لیکن بحیثیت حکیم مذہب وہ خدا کو ایک

محیط کل روحی اصل سمجھتا تھا جو مادی مظاہر میں ہر جگہ ظاہر ہوتی ہے جس کے بغیر اور جس سے الگ یہ مظاہر موجود ہی نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنی نفسی طبیعیات کی تعمیر سے پہلے فشنر ایک الٰہی طبیعیات پر پہنچ چکا تھا۔

اس نے دیکھا کہ قانونِ بقائے قوت سے اس کے اس اساسی خیال کی تائید ہوتی ہے اور وہ پہلا مفکر ہے جس نے اس نو دریافتہ قانون کا ایسا اطلاق کیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ابھی تک یہ ثبوت ہم نہیں پہنچا ہے کہ یہ قانون ان مادی حوادث پر بھی عائد ہوتا ہے جو روحی افعال کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن اس کا خیال ہے کہ تمام تجربات اس کے موید معلوم ہوتے ہیں اور جب تک کوئی مخالف شہادت نہ ہو اس کو صحیح ماننا پڑے گا۔ تجربہ ہم کو یہ سکھاتا ہے کہ مادی حوادث جن کے ساتھ حیات شعور وابستہ ہے جسم کے اندر اور باہر دیگر مادی حوادث کے ساتھ متعامل ہوتے ہیں اس لئے مادی قوت کی کل مقدار میں سے بعض اوقات یہ حوادث صرف کرتے ہیں اور بعض اوقات وہ حوادث۔ جس طرح لکڑی کے چیرنے میں مادی قوت صرف ہوتی ہے اسی طرح سوچنے میں بھی ہوتی ہے اسی لئے ہم اس قسم کے دو کام بیک وقت اچھی طرح نہیں کر سکتے۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ کریں تو اسی میں زیادہ قوت صرف کر سکتے ہیں۔

اس امر میں فشنر اور اسپائنوزا میں فقط یہی فرق ہے کہ فشنر ہستی کے ان دو پہلوؤں میں ریاضیاتی اضافات دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس نے پہلے یہ فرض کیا کہ ان دونوں کے درمیان بلاواسطہ نسبتی تعلق پایا جاتا ہے بعد ازاں خود اس کے اپنے بیان کے مطابق ۲۲ر اکتوبر ۱۸۵۰ء کو صبح بستر سے اٹھنے سے پہلے اس کو یہ سوجھا کہ ذہنی کیفیت مادی کیفیت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قبل الذکر کے تغیرات موخر الذکر کے تغیرات کے ساتھ ایک خاص نسبت سے بدلتے

ہیں اس لحاظ سے ایک ذہنی حالت کا تغیر اس نسبت سے واقع ہوتا ہے جو اس کے مطابق کی مادی کیفیت اور اس سے ماقبل کی کیفیت میں پائی جاتی ہے۔

اس طرح سے وہ غیر معین خیالات سے گذر کر ایک ایسے ہی مفروضہ پر پہنچا جس کو اختیار کے تحت میں لا سکتے ہیں۔ اس واقعہ سے اس کے خیال کی تائید ہوگئی کہ احساس نور کی شدت اس کے طبیعی محرک کی شدت کے ساتھ ساتھ نہیں بڑھتی۔ اس کے اپنے اختیارات اور مطالعہ نے اس کے لئے وہ مواد مہیا کیا جس سے بذریعہ تعمیم اس نے یہ قانون وضع کیا کہ احساس کی شدت طبیعی محرک کی شدت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ احساس کا مدار اس نسبت پر ہے جو اس اضافے کو کل پہلے محرک کے ساتھ ہے۔ اس لحاظ سے دو حالتوں میں سے باوجود محرک کا اضافہ مساوی ہونے کے اس حالت میں احساس زیادہ ہوگا جس حالت میں کہ پہلا محرک کم شدید تھا۔ اگر پہلا محرک شدید تر تھا تو مساوی اضافۂ محرک سے احساس کم تر پیدا ہوگا۔ فشنر نے اس قانون کا نام اپنے استاد ویبر کے نام پر "ویبر کا قانون" رکھا کیونکہ اس قانون کی نسبت بہت سی اہم تحقیق میں وہ اس کا رہین منت تھا۔ ہمارا فریضہ یہاں پر یہ نہیں ہے کہ اس قانون کی صحت، اس کے حدود یا تاویلات پر بحث کریں۔ اس بحث کے لئے قارئین کو نفسیات کی جدید کتابیں دیکھنی چاہئیں۔ ہم یہاں پر فقط یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فشنر نے اس معاملے میں جو قدم اٹھایا اس کی وجہ سے نفسیات کے اندر پیمائشی اختبارات ممکن ہوگئے۔ گیلیلیو کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسی چیز کو پیمائش پذیر بنا دیا جو اس سے پہلے ایسی نہیں تھی۔ خارجی محرک کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے کی وجہ سے احساس جو فی نفسہٖ ایک خالص نفسی عنصر ہے اور قابل پیمائش نہیں ہے کمیت کے لحاظ سے قابل تعین ہو جاتا ہے اس تحقیق سے اختباری نفسیات کے لئے راستہ صاف ہوگیا۔ اور اس علم کا کام یہ قرار پایا کہ نفسی حوادث کا اتصال ایسے حوادث کے ساتھ قائم کیا جائے جن کو براہ راست ناپ تول سکتے ہیں۔

لیکن فشنر جس بات کی تحقیق کے درپے تھا وہ یہیں تھی جس میں

اب جدید سائنس مصروف ہے۔ وہ ذہن کے افعال اور ان کے متوازی دماغ کے حوادث کے مابین ایک نسبت دریافت کرنا چاہتا تھا لیکن اس نسبت کا علم ہماری رسائی سے باہر ہے جس چیز کو ہم براہِ راست جان سکتے ہیں وہ نفسی پہلو میں ایک نفسی حالت ہے اور خارجی پہلو میں ایک طبیعی محرک ہے۔ فشنر کا قانون خاص حدود کے اندر ان دونوں کی باہمی نسبت کے متعلق صحیح ہے اور اغلب یہی ہے کہ عمل دماغ اور عمل نفس ایک دوسرے سے نسبت راست رکھتے ہیں۔ یہ خیال اس مفروضۂ عینیت سے بہت زیادہ مطابق ہے جس کا کہ فشنر حامی تھا۔ نفسی طبیعیات ایک حد تک اس سے الگ ہو گئی ہے جو فشنر کے ذہن میں تھی۔ لیکن اس سے اس کے کام کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ علم ذہن اور علم فطرت کے مابین ایک جدید علم پیدا ہو گیا ہے جو ان دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اس علم کا تخم فشنر کے دماغ کی بارآور زمین میں بویا گیا جو ہر قسم کے تعصبات کے خس و خاشاک سے پاک اور ممکنات و تصورات سے مالا مال تھی۔ اس محقق سے جس نے فشنر کے بعد اس جدید سائنس میں سب سے زیادہ تحقیق کی ہے، فشنر کے مزار پر یہ الفاظ کہے کہ جتنی نفسی طبیعیات کی اس نے بنا ڈالی ہے اس کے اندر اس نے ایسی فاتحانہ پیش قدمی کی ہے کہ اس کے بعد اس پر پوری طرح قبضہ حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسے موانع باقی نہیں رہے جن پر غلبہ حاصل نہ ہو سکے۔" فشنر نے اپنے وضع کردہ نفسی طبیعی قانون کی حمایت میں بہت سی کتابیں لکھیں جو محبت صداقت، محتاط بحث، اور باتواضع مناظرہ کا نمونہ ہیں۔ ان سے مصنف کی نکتہ آفرینی اور ظرافت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اختباری نفسیات کی تاسیس کے ساتھ فشنر کی یہ کوشش بھی تھی کہ جمالیات کا ایک ایسا نظریہ قائم کیا جائے جو تجربے پر مبنی ہو۔ اس کی کتاب 'Vorschule der Aesthstik' (مکتب جمالیات) ایک عہد آفریں تصنیف ہے لیکن اس کے مضامین پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔

فلسفۂ فطرت

رومینٹک فلسفے سے فشنر کی مخالفت نہایت بین طور پر اس کی کتاب

(Atomen Lehre) سے معلوم ہوتی ہے (نظریۂ ذرات) وہ کہتا ہے اس قسم کا فلسفہ فطرت یہ اس طرح چھاپہ مارتا ہے جس طرح کہ ریچھ شہد کی مکھیوں کے چھتے پر۔ جو شہد اس کو ملتا ہے وہ اس سے لطف اٹھا لیتا ہے اور اس کا کچھ خیال نہیں کرتا کہ کسقدر کثیر تعداد میں ننھی ننھی ہستیوں کی اجتماعی فعلیت نے اسکو پیدا کیا ہے۔ فلسفۂ فطرت، طبیعیات، اور کیمیا، ہم کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ مادی حوادث اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو نہایت چھوٹے اور ہمارے لئے ناقابل تقسیم ذرات کے تعامل کا نتیجہ خیال کیا جائے فطری سائنس کائنات کے چھوٹے سے چھوٹے ذرے کو ایک عالم صغیر سمجھتا ہے جس کے اندر اجرام فلکیہ اور ان کے نظامات پائے جاتے ہیں۔ جو کچھ ہم کو ایک مسلسل مقدار معلوم ہوتا ہے وہ بادل کی گھٹاؤں کی بھی مختلف حصوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ سائنس ذرات مطلقہ کا قائل نہیں ہے بلکہ اس بات کا قائل ہے کہ خالی آنکھ سے یا خوردبین سے جو ذرات دکھائی دیتے ہیں وہ انتہائی نہیں ہیں اور ان میں مزید تقسیم پذیری پائی جاتی ہے۔ سائنس کے ذرات محض اضافی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کی مزید تقسیم نہیں کرسکتے یا فطرت کی وہ قوتیں جن سے ہم واقف ہیں اُن کی مزید تقسیم نہیں کرتیں کیونکہ سائنس کے اندر جو تقاضا پایا جاتا ہے کہ ہر معلول کی علت مکان کے اندر ایک خاص نقطۂ آغاز پر متعین کی جائے۔ فلسفیانہ نظریۂ ذرات اس کی تکمیل کرتا ہے جس کو طبیعی نظریۂ ذرات محض جزاً پیش کرتا ہے۔ سائنٹفک تصور کی فلسفیانہ تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ذرات کو جس قدر چھوٹا خیال کیا جائے اسی قدر نتائج زیادہ صحیح اخذ ہوتے ہیں۔ سائنس نے ذرات کا تصور اس لئے قائم کیا کہ اس کو قوت کے نقاط آغاز کی ضرورت تھی۔ ہر نقطۂ آغاز کسی قانونِ فطرت کی مطابقت میں جو حصہ لیتا ہے ہم اس کو اس نقطے سے شروع ہونے والی قوت کہتے ہیں۔ ذرات کی نسبت ہم فقط یہی جانتے ہیں کہ وہ اس قسم کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی لئے فلسفیانہ نظریۂ ذرات ان کو مراکز قوت کہتا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی وجہ نہیں ہے کہ امتداد کو ذرات کی طرف منسوب کیا جائے۔

مادے کا تصور اب مادیتی نہیں رہا۔ فشنر یہاں پر فلسفہ کو ایک ایسا مفروضہ خیال کرتا ہے جس میں ہم اس کو مطلق تصور کرتے ہیں جو ہمارے تجربے میں ہمیشہ اضافی ہوتا ہے۔

ہمارے تمام علم وجود کی بنیاد ربط مظاہر کا قانون ہے۔ یہ لازم ہے کہ ہم متعاون عناصر کی قوتوں کو اسی قانون کے مطابق متعین کریں۔ لائبنٹز، ہربارٹ اور لوٹزے کی طرح فشنر ذرات کو نفسی عناصر خیال نہیں کر سکتا۔ اسکے نزدیک ذرات وہ انتہائی نقطے ہیں جن پر روحانی ہستیاں پہنچتی ہیں جبکہ وہ اپنے شعور کے مشمولات کی تحلیل کرتی ہیں۔

فشنر ذرات کی اس سے مزید توجیہ کو بیکار سمجھتا تھا۔ ذرہ ہمارے علم کی حد زیریں ہے جس طرح کہ کائنات کا قانونِ کلی جو ایک محیطِ کُل ہستی کی حقیقت کا شاہد ہے، ہمارے علم کی بالائی حد ہے۔ ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ ان دونوں حدی تصورات کے بین بین۔

اڈوارڈ فون ہارٹمن

(EDWARD VON HARTMANN)

۱۸۶۹ء میں ایک کتاب شایع ہوئی جو پڑھنے والوں کیلئے بہت تعجب انگیز تھی اور جسکو اتنی وسیع اشاعت نصیب ہوئی جو ایک جامع فلسفیانہ تصنیف کو بہت شاذ و نادر نصیب ہوتی ہے۔ اس کتاب کا نام "فلسفۂ لاشعوریت" (Philosophie des Unbewussten) ہے جو ہارٹمن کی تصنیف ہے۔ اس کا تفصیلی عنوان "سائنس کے طریق استقرار سے حاصل کردہ فلسفیانہ نتائج" ظاہر کرتا ہے کہ مصنف کا مقصد لوٹزے اور فشنر کے انداز پر فلسفیانہ تصورات کی تحقیق و تکمیل ہے۔ اس کے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کثیر تھی۔ اس دلچسپی کی وجہ فقط یہی نہیں تھی کہ اس کے اندر وضاحت اور وسعت تشریح پائی جاتی تھی اور سائنس سے مثالیں بڑی کثرت سے ملتی تھیں، یا یہ کہ وہ رومینٹک اور سِرّی زمین پر موجودیت کی ایک تصویر تھی، بلکہ اسکی دلکشی کا ایک یہ سبب بھی تھا کہ قنوطیت کو اس کے نظام میں ایک معین مقام

حاصل تھا۔ کچھ شوپن ہاور کی تصانیف کے اثر سے جن کا اس زمانے میں بہت رواج تھا اور کچھ زمانے کے غالب میلانات کے سبب سے قنوطیت کا دریا ہر طرف موجیں مار رہا تھا۔ ہارٹمن کے فلسفے کی طرف لوگوں نے کس قدر توجہ کی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بیس سال کے عرصے میں اس کی تصنیف کبیر دس مرتبہ شائع ہوئی اور ۱۸۸۲ء کے درمیان اس کے فلسفے کی نسبت اٹھاون کتابیں لکھی گئیں۔

اڈوارڈ فون ہارٹمن ۱۸۴۲ء میں برلن میں پیدا ہوا اس کا باپ فوج کا جنرنیل تھا اور اس نے خود بھی سپہ گری کا پیشہ اختیار کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات موسیقی مصوری اور فلسفے میں صرف کرتا تھا۔ گھٹنے کی ایک بیماری کی وجہ سے ۱۸۶۵ء میں وہ ملازمت کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوا اس بات کو محسوس کرنے پر کہ فن لطیف اس کا خاص پیشہ نہیں بن سکتا اس نے فلسفے کی طرف پوری طرح توجہ کی۔ اس حالت کی نسبت وہ خود کہتا ہے کہ "سوائے دولت فکر کے میں ہر طرح سے ایک دیوالیہ تھا اس سے پہلے بھی وہ مشق تفلسف کر چکا تھا اور فلسفیانہ موضوعات پر مضامین لکھ چکا تھا۔ اب وہ اپنی کتاب "فلسفۂ لاشعوریت" کی تصنیف میں منہمک ہو گیا جس کو اب بھی اس کی خاص ترین تصنیف خیال کیا جاتا ہے اگرچہ اس کے بعد اس نے بڑی اور چھوٹی ملا کر تقریباً تیس کتابیں لکھیں جن میں سے ہمارے نزدیک اہم ترین اس کی کتاب 'Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins' (مظہریات شعور اخلاقی) ہے جو ۱۸۷۹ء میں شائع ہوئی اس کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کے بیان میں ہمیں فقط اس کی دو بڑی خصوصیات پر بحث کرنی چاہیئے۔

فلسفۂ فطرت اور نفسیات

لوٹزے اور فشنر اصولاً سائنس کے اسلوب توجیہ کو اساس فکر بناتے تھے اور اس کے مفروضات اور نتائج سے اپنا فلسفہ اخذ کرتے تھے لیکن ہارٹمن کے فلسفے میں ہم سائنس کی موجودیت کے خلاف ایک جدید رومینٹک ردِ عمل پایا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ سائنس کا اسلوب توجیہ کافی نہیں ہے اور فطرت کے میکانکی تصور کے ساتھ ساتھ ہمیں لازماً یہ بھی فرض کرنا چاہیئے کہ ایک روحانی اصل بھی

کارفرما ہے۔ انسانی تشبیہ سے بچنے کے لئے وہ اس اصل کو غیر شعوری ہستی کہتا ہے۔ اس کو جب کبھی تجربی سائنس کے علل ناکافی معلوم ہوتے ہیں تو وہ اس سے کام لیتا ہے اس کے نزدیک استقرائی طریقوں سے فکری نتائج پر پہنچنے کے یہی معنی ہیں۔

ہارٹمن فشنر سے اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ مادہ کو ذراتی قوتوں کا ایک نظام تصور کرنا چاہیئے۔ ایک واحد ذرّے کی نسبت یہ کہنا کہ وہ کمیت رکھتا ہے ایسا ہی بے معنی ہے جیسا کہ ایک اکائی کی نسبت یہ کہنا کہ وہ حجم رکھتی ہے۔ اگر مادی وجود کی تحلیل میں ہم کو انتہائی عنصر ذراتی قوت ہی معلوم ہو تو ہارٹمن کے نزدیک ربط و اتصال کو سمجھنے کے لئے ہمیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ذراتی قوت ایک ارادی قوت ہے جس کے اندر مقصد کا تصور غیر شعوری ہے۔ قوت کو ہم کبھی نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ اس کو ارادہ و تصور نہ کریں۔ اس لحاظ سے مادہ ایک تصور اور ارادہ رہ جاتا ہے اور مادہ و نفس کا فرق ناپید ہو جاتا ہے۔ نباتی اور حیوانی نشو و نما میں بھی غیر شعوری ارادہ و تصور کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ ہر عضویہ کی صورت میں ایک مقصد کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا مادہ اور اس کے اعمال سب اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں جن کی ماہیت اور جن کا اجتماع فقط اس مقصد کے ذریعے سے سمجھ میں آسکتا ہے خواہ وہ مقصد معروض شعور نہ ہو۔ عضویہ کی ساخت اور جبلی فعل میں فقط کمیت کا فرق ہے۔ ہارٹمن کے نزدیک جبلت کی توجیہ کسی عضویہ کی مادی تنظیم سے نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کا دار و مدار کسی ایسی عصبی مشین پر ہو سکتا ہے جو ایک مرتبہ پوری طرح بنا کر رکھ دی گئی ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اظہارات میں تغیر نہ پایا جاتا جیسا کہ ایک ہی عضوی وجود کے اظہاراتِ جبلت میں پایا جاتا ہے۔ اس کو شعوری استدلال نہیں کہہ سکتے اس لئے فقط ایک ہی بات باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو غیر شعوری ارادہ یا تصور خیال کریں۔ انسانی نفس کے اندر غیر شعوری قوت حسّی ادراک میں ظاہر ہوتی ہے کیونکہ خارجی اشیاء کا ادراک احساسات کے غیر شعوری تعاون سے پیدا ہوتا ہے۔ تصورات کا تلازم کبھی واقع نہ ہو سکتا اگر بغیر سعی و طلب بعض تصورات دوسرے تصورات کے ساتھ وابستہ نہ ہو جاتے۔ تاثرات اور محرکات غیر شعوری کیفیات و حوادث سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے بعض اوقات ان کے وجوہ خود ہماری

سمجھ میں نہیں آتے جب ارادہ شعور کے ساتھ وابستہ ہو اس حالت میں بھی ارادہ کردہ حرکت
غیر شعوری ارادے کی مدد کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ شعور کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دماغ
کے اندر کونسے عصبی مراکز متہیج ہونے چاہئیں تاکہ حرکت ظہور میں آسکے۔ تاریخ سے ہم کو
یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح غیر شعوری ارادہ افراد سے عظیم کونی مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا رہا
ہے درانحالیکہ وہ افراد یہ سمجھ رہے تھے کہ وہ اپنے محدود مقاصد کے لئے کام
کر رہے ہیں تقدیر یا مشیت الٰہی اسی کا نام ہے کہ افراد کے اعمال پر لاشعوریت کا
تصرف رہتا ہے جب تک کہ ان کی شعوری عقل اتنی پختہ نہ ہو جائے کہ وہ تاریخ عالم
کے مقاصد کو خود اپنا نصب العین قرار دے سکے افراد کا تعاون بھی لاشعوری قوت
کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ ذرات سے لیکر اعلیٰ ترین ہستیوں تک تمام فطرت کے اندر
افراد مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں اور ان تمام میں ایک ہی لاشعوری عقل عمل پیرا
ہے۔ کثرت فقط مظاہر میں پائی جاتی ہے، اصل وجود میں نہیں۔ ہارٹمن اصولاً اس
فلسفیانہ توحید سے اتفاق ظاہر کرتا ہے جس کو شیلنگ وائٹے لوٹزے اور فشنر نے
پیش کیا کیونکہ اس کی لاشعوری ہستی حقیقت میں "فوق الشعور" ہستی ہے لیکن وہ تشبیہی
تصورات سے بچنے کے لئے سلبی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ اس امر میں وہ یہ
محسوس نہیں کرتا کہ اس کی اصطلاح خواہ تشبیہ سے بچ جائے لیکن لاشعوریت کے
جو اعمال وہ بیان کرتا ہے وہ تشبیہی تصورات سے محفوظ نہیں ہیں۔

ہارٹمن کا یہ طریقہ کہ سائنس کی توجیہات میں جہاں کہیں اس کو خلیج نظر آئے اس کو
لاشعوریت سے پُر کر دیا جائے سائنٹفک نہیں کہلا سکتا۔ اس کے متعلق ہم وہی کہہ سکتے
جو گیلیلیو خدا کی قدرت مطلقہ کی نسبت کہتا تھا کہ اس سے کسی شئے کی توجیہ نہیں کر سکتے
کیونکہ اس سے ہر شئے کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ہارٹمن نے جس غرض سے لاشعوریت کا
تصور قائم کیا وہ مظاہر کو سمجھنے کی خواہش نہیں ہو سکتی وہ غالباً تفکر تحلیل اور تنقید سے تنگ
آکر سکون اور ایمان کا طالب تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے "شعوری استدلال میں انکار، انتقاد،
تصرف، تنظیم، ترمیم، پیمائش، مقابلہ، اجتماع، اصطفاف، جزء سے کل کو اخذ کرنا اور
کسی مخصوص حالت کو عام قانون کے تحت میں لانا، اس قسم کے اعمال پائے جاتے
ہیں لیکن اس کے اندر کبھی تخلیق اور اختراع نہیں پایا جاتا۔ اس معاملے میں انسان

بالکل غیر شعوری ہستی کا محتاج ہوتا ہے اگر اس سے اس ملکہ کا فقدان ہو جائے جس سے وہ غیر شعوری ہستی سے محرکات حاصل کرتا ہے تو اس کی زندگی کا سرچشمہ خشک ہو جائے اور وہ جز و کل کے ریگستان میں بھٹکتا ہوا رہ جائے۔ لاشعوری ہستی سے ربط انسان کے لئے بالکل ضروری ہے اور افسوس ہے اس زمانے کی حالت پر جس کے اندر شعوری استدلال کی قدر و قیمت میں اس قدر مبالغہ کیا جائے کہ لاشعوریت فنا ہو جائے۔ شعور ارتقا کا نصب العین نہیں ہو سکتا فقط ایک خاص منزل ترقی میں اسکو ایک لازمی ذریعہ قرار دے سکتے ہیں۔ کچھ نفسیات اور کچھ تاریخ سے حاصل کردہ مشاہدات غیر شعوری زندگی کی اہمیت کے متعلق ہارٹمن کے نظریہ کے لئے اساس محکم ہیں لیکن وہ لاشعوری ہستی کو ایک دیوتا بلکہ دیو بنا دیتا ہے جو ہر جگہ فطرت کے ربط میں دخل دیتا ذرات پر تصرف کرتا سالمات و دماغ کو ترتیب دیتا اور اشیاء کی باہمی نسبتوں کو ٹھیک ٹھاک کرتا رہتا ہے ہارٹمن کا فلسفہ صنمیاتی اور ثنویتی انداز اختیار کر لیتا ہے یہ صحیح ہے کہ اس کی کتاب کی پہلی اشاعتوں میں یہ انداز بہت نمایاں ہے لیکن اس چیز کا اس کے اساسی اصولوں کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے کہ بعد میں بھی اس کی اصلاح نہیں ہو سکتی تھی۔ ڈارونیت کی نسبت اس کا رویہ اس کی اس خصوصیت کو خاص طور پر واضح کرتا ہے کیونکہ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انتخاب طبیعی سے جدید صورتوں کی ابتدا کی توجیہ نہیں ہو سکتی، اور وہ محض ایک میکانکی ذریعہ ہے جس کو لاشعوریت جدید صورتوں کی آفرینش کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے ہارٹمن کا خیال ہے کہ ڈارون اسباب و شرائط سے آگے نہ بڑھ سکا اور اس نے اصلی تخلیقی قوت کو نظر انداز کر دیا۔

اندریں حالات ہم کو متعجب نہیں ہونا چاہئے کہ اہل سائنس اس پر اکثر حملے کرتے تھے۔ اپنے مخالفوں پر اس بات کو واضح کرنے کے لئے کہ وہ سائنس کے نقطۂ نظر کو بھی خوب سمجھتا ہے اس نے خود اپنے فلسفے پر بے نام مصنف ایک تنقید لکھی Das unbewusste vom standpunkt der physiologie und der Deszendenzlehre 1872,

(فلسفۂ لاشعوریت عضویات اور نسلیات کے نقطۂ نظر سے) یہ بے نام تنقید اس قدر اعلیٰ درجے کی تھی کہ اس کے مخالفوں نے بھی اس کتاب کی تعریف کی اور کہیں کہیں ہارٹمن کی مخالفت میں اس کے حوالے بھی دیئے اس کتاب کی دوسری اشاعت میں ہارٹمن نے ظاہر کر دیا کہ میں اس کا مصنف ہوں اور اس کے ساتھ بعض تعلیقات کا اضافہ کیا جن میں اپنے خلاف اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ اس کے یہ جوابات کہاں تک کامیاب رہے۔ اس کے اپنے خلاف پیدا کردہ قوی اعتراضات ایسے جنات تھے کہ ان کو ایک مرتبہ باہر نکال کر دوبارہ کوزے میں قید کرنا دشوار ہو گیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں نے میکانکی علتوں کی قیمت کا پورا اندازہ نہیں کیا اور واسطوں کی بہت سی کڑیوں کو نظر انداز کیا ہے لیکن وہ ابھی تک سائنٹفک تحقیق و انکشاف کے کھانچوں کو اپنی پُر اسرار لاشعوریت کی مدد سے بھرتا چلا جاتا ہے چونکہ یہ احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ یہ کھانچے خود علمی تحقیق سے بھرے جا سکتے ہیں اس لئے ہارٹمن کا طریقہ نہایت نا استوار ہے۔ لوٹزے نے اپنی روحیتی نفسیات میں یہ طریقہ استعمال کیا تھا ہارٹمن نے اس کو اپنے تمام فلسفے پر عائد کر دیا اور اس بات کا خیال نہیں کیا کہ لوٹزے نے میکانیت کی اہمیت کو کھلے الفاظ میں اور نہایت زور کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ ہارٹمن نے اپنا یہ دعویٰ پورا نہیں کیا کہ میں فکری نتائج کو استقرائی اسالیب سے حاصل کرونگا۔ اس کے برعکس اس نے استقراء کو ناقص قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ استقرا کا فقط یہ کام ہے کہ وہ ان نتائج کی تصدیق کرے جو فکر کو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوئے ہیں۔

(ب) قنوط اور اخلاقیات

ہارٹمن ہم کو یقین دلاتا ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کرنا غلط ہوگا کہ وہ طبعاً قنوطی ہے۔ وہ محض نظری لحاظ سے قنوطیت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ جوانی کی مصیبتوں اور مایوسیوں کی وجہ سے وہ اس راستے پر پڑ گیا۔ ایک جگہ پر وہ کہتا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں قنوطیت کا باب ترجیحیات کے ذاتی احساس سے بالکل الگ ہو کر لکھا ہے میرے لئے مصیبت عالم محض علم کا معروض بن کر لطیف ہو گئی اور مجھ کو

دوبارہ وہ سکون قلب حاصل ہوگیا جو اس فلسفی کو حاصل ہوتا ہے جو فکر خالص کی فضا میں سانس لیتا ہے اور جہاں سے وہ عالم اور اپنے الم کو محض ایک موضوع تحقیق خیال کرتا ہے۔ اس کے علاوہ کہتا ہے کہ میرا تمام فلسفہ قنوطی نہیں ہے اور نہ ہی قنوطی کا رنگ اس پر غالب ہے۔ (Zur Geschichte und Begrun dung des Pessimismus 2nd Edition pp. 18 —28) اس نے اپنا یہ خاص مقصد قرار دیا تھا کہ قنوطیت کو فلسفۂ ارتقا کے ساتھ جمع کرے جب ہم قیمت عالم کا اندازہ کرنے میں مسرت کو معیار قرار دیتے ہیں تو لازماً قنوطیت پر پہنچتے ہیں۔ وہ ہیگل کے فلسفے کو شوپن ہار کے فلسفے کے ساتھ ملانا چاہتا ہے جیسا کہ اس نے لاشعوریت کے تصور میں ہیگل کے تصور مطلق اور شوپن ہار کے ارادۂ مطلق میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہارٹمن یہاں کانٹ سے متصل ہو جاتا ہے۔ منطقی استدلال کی بنا پر کانٹ نے مسئلۂ شر کو ناقابل حل قرار دیا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عیسوی تصور خدا کو مدنظر رکھکر استدلال کرتا تھا اور شر کا وجود ایسے خدا کے وجود کے موافق نہیں ہو سکتا۔ لیکن سوال یوں ہونا چاہیئے کہ جوہر کائنات کا ایسا تصور کس طرح قائم کیا جائے کہ اس قسم کی کائنات کا سرزد ہونا اس کی ہستی کے منافی اور متناقض نہ ہو۔ جب اس سوال کو اس صورت میں پیش کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے قنوطیت اور ارتقا کو پیش کرکے اس کی بحث کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے شوپن ہار نے ان میں سے قنوطیت کو اختیار کر لیا اور ہیگل نے ارتقا کو۔ اب وقت آگیا ہے کہ کوئی شخص ان دونوں کے اخذ کردہ نتائج کو متحد کر دے۔

ہارٹمن یوں استدلال کرتا ہے کہ بے جانب ہو کر اگر ہم حیات و کائنات کو دیکھیں تو اس کے اندر لذت کی نسبت الم کی مقدار بہت زیادہ ملیگی اسی لئے کائنات کا وجود عقل سے اخذ نہیں ہو سکتا۔ کائنات کی اصل عقلی نہیں بلکہ غیر عقلی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لاشعوریت کا ارادی عنصر اس کے تصوری عنصر سے الگ ہوگیا ہے ہارٹمن بوہمے اور شیلنگ کی اس سری تعلیم کا احیا کرتا ہے کہ خدا کی ذات کے اندر ایک تاریک عنصر ہے جس کی سرکشی کائنات کے ظہور کا باعث ہے۔ کسی ناقابل توجیہ طریقے سے ارادہ جو بذات خود اندھا ہے تصور

سے بالکل منقطع ہوگیا لیکن لاشعوریت کے عنصر پینا نے ہمیشہ کائنات کے ارتقا میں حصہ لیا ہے اور کوشش کی ہے کہ وہ سرکش عنصر میں نظم و ربط پیدا کرے اسی لئے کائنات ہم کو دو مختلف قسموں کی معلوم ہوتی ہے۔ قنوطیت اور ارتقائیت دونوں درست ہیں کیونکہ یہ دونوں اصول کائنات میں عمل پیرا ہیں۔ اس امر میں ہارٹمن کا فلسفۂ مذہب والٹیر، روسو اور اسٹوارٹ مل کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ہارٹمن کے نزدیک ارتقا خدا کو بتدریج تکلیف سے نجات دلاتا ہے کیونکہ ارادے کو بتدریج فنا کرنا اس مصیبت کا علاج کرتا ہے جس کی وجہ سے دنیا ظہور میں آئی۔

اسی وجہ سے یہ نہایت اہم بات ہے کہ انسان کو زندگی کی مصیبت کا بخوبی علم ہوجائے۔ اس لحاظ سے ہارٹمن کا خیال تھا کہ شوپن ہار سے ایک نئے دور حیات کا آغاز ہوتا ہے لیکن یہ علم انسان کے اندر بہت رفتہ رفتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے اشیا و مقاصد کی نظر فریبی سے واقف ہوتا جاتا ہے۔ پہلے پہل انسان ایسی زندگی میں مسرت کی امید رکھتا ہے لیکن جب اس کو اس زندگی سے کوئی حقیقی مسرت حاصل نہیں ہوتی تو وہ اپنی امیدیں آئندہ زندگی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ یہ دھوکے کی دوسری منزل ہے مگر یہ اعتقاد دیر تک قائم نہیں رہ سکتا اور انسان پھر عود کرکے اسی زندگی پر اعتماد کرنے لگتا ہے۔ چونکہ تجربے نے انسان کو اس زندگی کے آلام سے واقف کر دیا ہے اس لئے وہ فوری مسرت کی توقع اپنی انفرادی زندگی میں نہیں رکھتا اور یہ خیال کرتا ہے کہ نوع انسان کو ترقی کرتے کرتے کسی مستقبل بعید میں کامل سعادت حاصل ہوجائیگی اسی لئے وہ اپنی تمام توجہیں اسی مستقبل کی تیاری میں صرف کرنے لگتا ہے۔ یہ دھوکے کی تیسری منزل ہے جس کے اندر نوع انسان غالباً دیر تک رہیگی۔ لیکن تھوڑے سے انسانوں کا بھی اس دھوکے سے پوری طرح واقف ہوجانا ہارٹمن کے نزدیک نظریۂ قنوطیت کے جواز کیلئے کافی ہے اسکی صحت کیلئے کثرت آرا کی ضرورت نہیں (Zur Gesch. U. Begr. des Pessimismus 174—254)

ہارٹمن کی اخلاقیات کا اس کی قنوطیت کے ساتھ بہت قریبی تعلق ہے اس کا خیال یہ ہے کہ تمدن اور مسرت کے درمیان ناقابل توافق تناقض پایا

جاتا ہے۔ انسان جیسے جیسے تمدن میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے مسرت کو کھوتا جاتا ہے
کاروبار حیات میں جسقدر پیچیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے اسی قدر رنج والم کے لیئے زیادہ
گنجائش نکلتی آتی ہے۔ انسان تکلیفوں کے لیئے زیادہ حساس ہو جاتا ہے اور ترقی تکلیف
دھوکوں کو پہچاننے کیلیئے اس کی بصیرت کو تیز کر دیتی ہے۔ ترقی تمدن میں حاجتیں
بہت تیزی سے بڑھتی ہیں اور ان کو پورا کرنے کے ذرائع اتنی جلدی مہیا نہیں ہوسکتے
اسی لیئے انسان کو فیصلہ کرنا پڑیگا کہ وہ تہذیب اور مسرت میں سے کس کو منتخب کرتا
ہے یا وہ نظریۂ ارتقا کو قبول کرے یا نظریہ مسرت کو مسرت کے لیئے سکون و اطمینان
کی ضرورت ہے لیکن سکون و اطمینان سے لازماً جمود و اختلال پیدا ہوگا۔ ترقی جاری
رہتی ہے جب تک کہ تمام ممکنات ختم نہ ہو جائیں ترقی سے بے اطمینانی میں اضافہ
ہوتا ہے اور دھوکے فنا ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے
اس سے نجات مکمل ہو جاتی ہے اور ارادہ کور کی مطلق العنانی منسوخ ہو جاتی ہے
ہارٹمن کے نزدیک اعلےٰ ترین اخلاقیات انسانی ہمدردی اور ترقی کے جذبے
پر مشتمل نہیں بلکہ اس رویئے کا نام ہے کہ خدا کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور اس کو
قید و مصیبت سے نجات دلوائی جائے اس طرح سے کونی لاشعوریت کا مقصد خود
ہمارا اپنا مقصد بن جاتا ہے۔

ہارٹمن کا فلسفہ معکوس دینیات ہے وہ ایک کونی مقصد کے خیال سے
بہت کام لیتا ہے لیکن اس خیال میں جو مشکلات پنہاں ہیں ان سے کبھی سنجیدگی سے
دوچار نہیں ہوتا۔ با ایں ہمہ اس کی اخلاقیات میں مخصوص نکات پر بعض نہایت عمدہ
بحثیں ملتی ہیں وہ مختلف نظریات کے خصوصیات نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے اور
ان پر نہایت اچھی تنقید کرتا ہے ان مخصوص بحثوں میں اسکا فکر قنوطیت کی مابعد الطبعیات
سے آزاد ہوتا ہے۔ درحقیقت قنوطیت پر اس کا غلبہ اس کے اپنے
بیان کی نسبت بہت زیادہ مکمل ہے عملاً وہ ارتقائی ادبر جاتی ہے۔

ہارٹمن کہتا ہے کہ موجودہ زمانے میں بہترین طرز عمل یہی ہے کہ ارادۂ حیات
کو صحیح قرار دیا جائے عمل کائنات میں ہمارا صحیح کام یہی ہو سکتا ہے کہ
ہم پوری طرح حیات و آلام حیات کو قبول کریں اور تہذدلانہ طور پر اس کو

ترک نہ کریں۔ ہارٹمن کے بیان کے مطابق دورِ قنوطا ابھی اسقدر دور ہے کہ ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس کو ایسے بعید مستقبل کی نسبت ایسی یقینی اطلاع ہے۔ اسقدر ملتوی ہو جانے کی وجہ سے ہارٹمن کی قنوطیت میں وہ شخصی اور عملی اہمیت نہیں رہتی جو شوپن ہار کے فلسفے میں پائی جاتی ہے۔ ہارٹمن کے فلسفے کا شوپن ہار کے فلسفے سے کچھ اسی قسم کا تعلق ہے جیسا کہ جدید نصرانیوں کا ابتدائی نصرانیوں کے عقیدۂ قیامت کے ساتھ۔ جدید عیسائیوں نے یوم آخر کو نہایت ہی بعید مستقبل میں ڈال دیا ہے درآنحالیکہ آغازِ عیسائیت میں عیسائی لوگ اس کو بہت قریب سمجھتے تھے اور اپنی تمام زندگی اسی خیال کے مطابق ڈھالتے تھے بہت دور کے ممکنات نہ کردار پر اثر ڈال سکتے ہیں اور نہ زندگی کی قدر و قیمت کو فنا کر سکتے ہیں۔ ہم فقط اس زندگی کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں جو ہم یہاں بسر کرتے ہیں اور ہم اپنے اعلیٰ اور واجب التعظیم نصب العین کو اس کے اندر تلاش کرتے ہیں۔

باب چہارم

انتقادیت اور ایجابیت

فریڈرشس البرٹ لانگے۔ (Friedrich Albert Lange)

یہ قدرتی بات تھی کہ رومینٹزم کے انحطاط، فطری سائنس کے طلوع اور مادیت کے اس دعوے کے بعد کہ وہ سائنس کی قطعی صداقت ہے، اس میلان کو دوبارہ ترقی ہو جو انیسویں صدی کے نصف اوّل میں محض ایک موجِ زیریں کی طرح تھا۔ اس زمانے میں شوپن ہارادر ہربارٹ کے نظریات کی طرف جو خاص توجہ کی گئی وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ فلسفے میں پھر ایک انقلاب واقع ہوا ہے۔ اب اس بات کا احساس پیدا ہوا کہ علم کے نئے خزانوں کی نسبت کسی خاص رویے کو متعین کرنے کے لئے انسانی علم کی اساس پر دوبارہ تنقیدی نظر ڈالی جائے۔ لوٹزے، فشنر اور کسی حد تک ہارٹمن کے فلسفے میں بھی اس سمت میں کچھ کوشش نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں ان میں سے کسی نے بھی نظریۂ علم میں پوری طرح تحقیق نہیں کی۔ یہ تمام مفکرین اپنی تحقیق، موجودیت کو امرِ واقع قرار دے کر شروع کرتے ہیں اور کم و بیش صحت استدلال کے ساتھ اپنی تصوراتی تعبیرات کے لئے موجودیت کے اساسی مفروضات یا اسکے کھانچوں کے اندر ایک بنیاد تلاش کرتے ہیں۔ خاصکر لوٹزے کی کوشش اس امر میں دلچسپ ہے لیکن اس کو دراصل نظریۂ علم نہیں بلکہ نظریۂ وجود کی تحقیق مقصود ہے۔ جن لوگوں نے پہلے

پہل اس کی طرف توجہ دلائی کہ کانٹ کے مسئلۂ علم کی تحقیق کو دوبارہ جاری کرنا چاہیے ان میں سے اڈوارڈ زلر (Zeller) بھی تھا جو اپنی تاریخ فلسفہ کے لیے مشہور ہے۔ اس نے ایک مختصر سا رسالہ لکھا 'نظریۂ علم کا مقصد اور اس کی اہمیت' (Uber die Bedentung und Aufgabe des Erkenntnistheorie, 1862) جو اس وجہ سے بھی خاص طور پر جاذب توجہ ہوا کہ اس کے مصنف کی نسبت یہ مشہور تھا کہ وہ ہیگل کا پیرو ہے۔ اس کے کچھ سال بعد فریڈرش البرٹ لانگے (Lange) نے تاریخ فلسفہ پر اپنی بیش بہا کتاب 'تاریخ مادیت' میں لکھا کہ رومنٹیک فلاسفہ اور مادیئین دونوں نے نظریۂ علم کی طرف سے غفلت برتی ہے۔ اس نے کوشش کی کہ علمیاتی بنا پر تصوریتی نظریۂ کائنات کی حمایت کرے۔

جدید جرمن فلسفے کی تاریخ میں لانگے ایک نہایت دلچسپ مفکر ہے۔ غایات کے لیے سرگرمی، قوت تنقید وسعت علم اور موجودیت سے پوری واقفیت، یہ سب چیزیں اس کی طبیعت میں نہایت نادر طور پر متناسب انداز میں پائی جاتی تھیں مزید برآں اس میں غیر معمولی ادبی قابلیت بھی تھی بدقسمتی سے اس کا پیمانۂ عمر بہت تنگ نکلا وہ سولنگن کے قریب ۱۸۲۸ء میں پیدا ہوا عنفوان شباب کا زمانہ اس نے زیورچ میں گزارا جہاں پر اس کا باپ جے پی لانگے ۱۸۴۱ء میں دینیات کا پروفیسر ہو گیا تھا۔ اس طرح سے اس کی ذہنی ترقی کی داغ بیل سوئٹزرلینڈ کی آزاد فضا میں پڑی جس کا اثر اس کی تمام زندگی اور تمام کام پر معلوم ہو سکتا ہے۔ اس نے جامعۂ بون (Boun) میں تعلیم حاصل کی۔ اس کا خاص مقصد یہ تھا کہ اپنے آپ کو معلمی کے پیشے کے لئے تیار کرے اسی وجہ سے اس نے لسانیات کی تعلیم حاصل کی لیکن سائنٹفک اور فلسفیانہ تعلیم کی طرف سے بے توجہی نہیں برتی۔ اس کے فلسفیانہ میلانات نے بہت جلد معین صورت اختیار کر لی۔ ۱۸۵۱ء کے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات خیر و شر وغیرہ غرض ہستی کی نسبت جو تصورات بھی ہم قائم کر سکتے ہیں وہ لازماً نفس انسانی کے قوانین کے مطابق ہوتے ہیں اسی لئے یہی قوانین ہمارے تمام علم کی اصلی اساس ہیں اور ہم کبھی ان سے ماورے نہیں جا سکتے۔ لانگے کا نقطۂ نظر نفسیات اور نظریۂ علم میں وہی ہے جو فوئرباخ نے

مذہبی اور فلسفیانہ خیالات پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد اختیار کیا تھا لیکن لانگے پر فوئرباخ کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا جوانی میں جن فلسفیانہ تصانیف سے وہ بیحد متاثر ہوا وہ ہیگل کی 'Phäno menologie' (مظہریات) ہربارٹ کی نفسیات اور شلائرماخر کی تصانیف تھیں۔ ۱۸۴۹ء کے ایک خط میں وہ شلائرماخر کا ذکر بڑے ذوق و شوق کے ساتھ کرتا ہے۔ کچھ سال تک ایک مدرسۂ فوقانیہ میں معلم رہنے کے بعد لانگے نے ایڈیٹری اور معاشرتی اصلاح کا کام شروع کر دیا۔ اس نے اس تحریک میں حصہ لیا جو بسمارک کی داخلی پالیسی کے خلاف شروع ہوئی تھی اور حزب العمال کی مساعی تنظیم میں معاونت کی۔ اس کی کتاب (Arbeiterfrage) مسئلۂ مزدوراں اسی زمانے کی تصنیف ہے مِل کی کتاب 'Political Economy' (معاشیات) کی طرح یہ کتاب بھی ان تصانیف میں سے ہے جن کے اندر سب سے پہلے معاشرتی مسئلے پہ بے جانبی اور عمومی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ اس امر کی نسبت لانگے کا خیال یہ تھا کہ تنازع للبقا کے خلاف جد و جہد کرنا انسان کا خاص فریضہ ہے اس وقت تک ڈارون کی کتاب "مبدء انواع" ہی شائع ہوئی تھی اور "نسل انسان" شائع نہیں ہوئی تھی اس لئے لانگے ڈارون کے اس نقطۂ نظر سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا جو اس نے موخرالذکر کتاب میں اختیار کیا تھا کہ اخلاقی جد و جہد بھی تنازع للبقا ہی کی ایک قسم ہے۔ اس کے نزدیک مسئلۂ مزدوری کی سیاسی اہمیت یہ تھی کہ اس سے قدامت پسند ادارات پر مسلسل دباؤ پڑتا ہے اور اگر اس رَو کے بہنے کے لئے نہریں نہ کھودی گئیں تو قدیم ادارات کے تمام بند اس سیلاب سے ٹوٹ جائینگے۔ اعلے طبقوں کے آزاد خیال لوگوں کو یہ جان لینا چاہیئے کہ ان کو دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑیگا یا وہ کناروں کو مضبوط کریں یا نہریں کھودنے میں مدد دیں لانگے کو اس انتخاب میں خود کوئی دقت نہیں تھی لیکن جرمنی میں لوگ زیادہ تر کناروں کو ہی مضبوط کرنے میں لگے رہتے ہیں اس لئے لانگے کو واپس سوئٹزرلینڈ جانا پڑا۔ اخباروں کی ادارت اور معاشرتی اصلاح کے ہیجان میں بھی وہ اپنی خاص تصنیف کی تکمیل کے لئے وقت نکالتا رہا

جو ایلسن کے بیان کے مطابق ۱۸۶۵ء میں شائع ہوئی اگرچہ سرورق پر ۱۸۶۶ء لکھا ہے (تاریخ مادیت)۔ یہ محض تاریخی کتاب نہیں ہے مادیت کی خاص صورتوں اور علوم فطرت کے ارتقا کو جوش و خروش کے ساتھ بیان کر کے وہ روحی اور مادی پہلوؤں کی باہمی نسبت پر روشنی ڈالنا چاہتا تھا اس نظری سوال کو وہ عملی معاشرتی مسئلے کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کتاب کے بہت سے حصّے اب موجودہ حالات کے لئے بے مصرف ہیں تاہم کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر اس کو نہیں پڑھ سکتا اور ضرور مفید معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے معاشرتی مسئلے پر ایک اور کتاب شائع کی (مسئلۂ معاشرت کی نسبت مل کے خیالات)۔

(Mill's Ansichtcu uber die soziale Frage 1866)

سوئٹزرلینڈ کے دوران قیام میں بہت قسم کا اور حیرت انگیز کام کیا ونٹرتور کے شہر میں وہ کتب فروشی بھی کرتا تھا معلّمی بھی اور ایڈیٹری بھی۔ زیورچ کے ضلع کے دستور حکومت کی اصلاح کے لئے عوام میں جو تحریک تھی لانگے نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصّہ لیا۔ بعد ازاں وہ زیورچ میں پروفیسر ہو گیا۔ اور اس کو دوبارہ علمی انہماک کا موقع ملا۔ اس کے وطن والوں نے پھر اس کی طرف توجہ کرنی شروع کی اور اسے خود بھی وطن کو واپس جانے کی تمنا تھی۔ ۱۸۷۲ء میں وہ ماربرگ میں پروفیسر ہو گیا۔ اس کو اندرونی ناسور کی شکایت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے عمر کے آخری سال اس نے نہایت تکلیف میں گذارے۔ لیکن اس مصیبت میں بھی نصب العین کا احساس اور تحقیق و آزادی کا شوق اس کو سہارا دیتا رہا وہ اپنی روحانی غذا زیادہ تر شلر کی فلسفیانہ نظموں سے حاصل کرتا تھا۔ اسنے ۱۸۷۵ء میں وفات پائی منطق پر اس کی ایک نامکمل لیکن دلچسپ تصنیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

لانگے کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے نزدیک خاص حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ مادیت کی نسبت ہمارا رویّہ کیا ہونا چاہیئے۔ اس کا نقطۂ نظر اس امر میں فشنر کے مماثل تھا۔ اُسکا خیال تھا کہ مادیت

کو شکست دینے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس سے انتہائی نتائج اخذ کئے جائیں۔
مادیت کی بڑی خوبی جس کی وجہ سے اسکو اسقدر اہمیت حاصل ہوئی یہ ہے کہ اسکے
اندر یہ تقاضا پایا جاتا ہے کہ تمام مظاہر کو بلا استثنٰے مادی علتوں سے اخذ کیا جائے۔
اسکے برعکس جیسا کہ لانگے نے بیان کیا ہے تصوریت کے اندر علمی لحاظ سے ایک
بہت بڑا خطرہ ہے کہ اسکی وجہ سے خالص میکانکی توجیہ سست پڑ جاتی ہے اور
خارجی علتوں کی زنجیر میں نفس کے تعمیر کردہ حلقے داخل ہو جاتے ہیں۔ نظام عصبی
اور دماغ کے تمام وظیفوں کی توجیہ عام طبیعی اور کیمیائی قوانین کے ذریعے سے
ہونی چاہیئے۔ لانگے کے نزدیک خارجی اثرات آلات حسی مرکز رَو اعصاب،
دماغ مرکز گریز اعصاب اور عضلات کے ذریعے سے عمل کرتے ہیں۔ اس تمام
عمل کو خود انحصار اور مسلسل ہونا چاہیئے۔ اس کی یہ دلیل بقائے مادہ و قوت
پر مبنی ہے۔ یہ خیال کرنا بالکل نامعقول ہوگا کہ یہ ربط کس جگہ پر ٹوٹ جاتا ہے۔
شعور اس زنجیر روابط کا حلقہ نہیں۔ یہ تمام عمل فرد کی نفسی کیفیت کے اندر ہوتا
ہے نفسی کیفیت اس عمل کا ایک پہلو ہے اس کا جز نہیں مادیت ان حدود سے
آگے نہیں بڑھ سکتی چونکہ شعوری حالتیں مادی عمل کا جز نہیں ہوتیں اور بقائے مادہ
و قوت کے قانون سے ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی اسلئے لازماً وہ مادیت
سے ماوریٰ ہیں اور مادیت جب ان مظاہر کی توجیہ کرنے کا دعوےٰ کرتی
ہے تو تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ خارجی مادی عمل
کی توجیہ کر سکتی ہے کیونکہ ہر باشعور فرد کی نفسی حالت خارجی مشاہد کے
لیئے مادی ہی معلوم ہوتی ہے۔ لانگے اس کو ممکن خیال کرتا ہے کہ کسی روز
ہمکو یہ معلوم ہو جائے کہ شعوری کیفیت کے ساتھ کس قسم کا مادی عمل بیک وقت
واقع ہوتا ہے۔ لیکن وہ اسکی کچھ توقع نہیں رکھتا کہ کبھی انسان کو یہ معلوم ہو سکے
کہ خارجی عصبی عمل کا نفسی حالت سے کس قسم کا تعلق ہے۔ یہ ایک جائز مفروضہ
ہے کہ ان دو متطابق عالموں۔ یعنی عالم مادہ اور عالم شعور کی تہ میں ایک
تیسری چیز ہے جو ان دونوں کی مشترک علت ہے۔
یہ ایک نہایت دلچسپ بات ہے کہ سائنس کے فاتحانہ اقدام کے

بعد سترھویں صدی کے بڑے بڑے مفروضات انیسویں صدی کے وسط میں پھر رونما ہوئے۔ جیسے فوگٹ، مولشوٹ، اور بیوشنر نے ہابز کے نقطۂ نظر کا احیا کیا اسی طرح لوٹزے نے ڈیکارٹ کے خیال کو زندہ کیا اور فشنر اور لانگے نے اسپائنوزا کی تعلیم کو۔ اس سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ یہ مفروضات ہمارے فکر کی وہ متبادل صورتیں ہیں جن کے مابین موجودہ حالات میں ہم کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔ زیادہ غور کرنے سے یہ واضح ہو جائیگا کہ قدیم مفروضات اپنی پہلی حالت ہی میں دوبارہ پیش نہیں کر دیئے گئے بلکہ انھوں نے جدید صورت اختیار کر لی ہے۔ انکی علمی اساس ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ صورت بھی سترھویں صدی کے ادعائی فلاسفہ سے الگ ہے۔ متاخرین کے اندر زیادہ نقادانہ بصیرت اور اس بات کا واضح تر شعور پایا جاتا ہے کہ ایک ایسے مسئلے میں جس کا حل نہایت دشوار ہے ایک فلسفی کا خاص کام یہ ہے کہ وہ بہترین اور نہایت منطقی نقطۂ نظر کی تحقیق کرے۔ اور معین نظامات بنانے کے درپے نہ ہو۔ ان دو زمانوں کے درمیان جس انتقادی فلسفے نے نشوونما پائی تھی اس کا کام ضائع نہیں گیا۔

لانگے کا نقطۂ نظر ہمکو ایک طرف اسپائنوزا کی سمت میں لے جاتا ہے اور دوسری طرف کانٹ کی جانب۔ وہ وجود کی ان دو شکلوں یعنی حرکت اور شعور کو مطلقاً الگ الگ خیال نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ خارجی دنیا کا وجود ہمارے جسم اور ہمارے دماغ سمیت فقط ہمارے شعور کی وجہ سے ہے۔ انکو درحقیقت شعور کی پیداوار کہہ سکتے ہیں کائنات ہم کو جس طرح متصور ہوتی ہے وہ ہماری ذاتی ساخت کی وجہ سے ہے۔ کانٹ نے اسکی طرف اشارہ کیا تھا اور حواس کی عضویات نے اسکے بعد اسکی تصدیق کی ہے۔ یہاں پر بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادیت سے آخر تک نتائج اخذ کرنے سے انسان مادیت سے گذر جاتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ہمارا تمام نظریۂ کائنات ہماری مادی ساخت کی پیداوار ہے تو بھی اس کے ساتھ ہمکو یہ ماننا پڑیگا کہ یہ خود مادی ساخت ہمارے شعور کا ایک مفروض ہے۔ کیونکہ اس کا وجود براہ راست شعور کے اندر اور شعور کے لئے ہے۔ مادہ اور تنظیم تصورات ہی ہیں خواہ وہ ایسے تصورات ہوں جنکو لازماً قائم کرنا پڑتا ہے

اور وہ معین قوانین کے تحت واقع ہوتے ہیں۔ اس طرح سے مادہ اور روح کی پیکار میں روح فتحیاب رہتی ہے۔ زیادہ صحیح تحقیق کے بعد مادے کی نسبت عام اعتقاد زائل ہو جاتا ہے لیکن اسکے زائل ہونے سے سائنس کی تحقیق و ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

مادیت کی نسبت اس زاویہ نگاہ میں شوپن ہار لانگے کا پیشرو ہے۔ لانگے کے ساتھ قریباً ایک ہی وقت میں روکیٹانسکی، ڈائنا کے مشہور طبیب نے اسی قسم کا نظریہ پیش کیا لانگے کی تاریخ مادیت میں اس امر کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے کہ نفسیت کا اطلاق کہاں تک کیا جائے۔ کبھی وہ یہ کہتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مظہر اور شئے بذاتہٖ کی مخالفت ہماری اپنی ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے تجربے کے حدود کے باہر بھی یہ اختلاف باقی رہتا ہے یا نہیں۔ لیکن بعض اور مقامات پر (خاصکر دوسری اشاعت میں) وہ ایسے نظام اشیا کا ذکر کرتا ہے جو ہمارے علم کے مطابق ہے۔ ڈارون کے نام ایک خط میں لانگے بیان کرتا ہے کہ اس مسئلے میں چار مختلف مدارج کو مدنظر رکھنا چاہیے (۱) حسی شہود یعنی بے چون و چرا ایمان (۲) یہ علم کہ حواس سے ہم کو اشیاء کی ذات کا علم نہیں ہوتا بلکہ ہوا اور ایتھر وغیرہ کے ارتعاشات ہم تک پہنچتے ہیں یہ نیچرل سائنس کا خیال ہے (۳) یہ علم کہ ہمارا فہم بھی ہمارے حواس کی طرح ہماری ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے حسی ادراک سائنس کی تصحیح و تنقیح کے بعد بھی ہمیں شئے بذاتہٖ کا علم نہیں بخش سکتا۔ یہ کانٹ کا نقطۂ نظر ہے (۴) اس بات کا علم کہ ذاتِ شئے اور مظہر کا اختلاف بھی ہماری ساخت کی پیداوار ہے اس لئے اس کی صحت بھی قطعی نہیں ہو سکتی لیکن لانگے کا خیال ہے کہ یہ بنیادی شک خود علم کی نسبت نہیں ہو سکتا اس سے فقط سائنس کے حدود کا پتہ چلتا ہے جن کے ماوراء تخیل کی پرواز ہو سکتی ہے لیکن فکر اس سے آگے نہیں جا سکتا۔ لانگے کانٹ پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ تیسری منزل میں رہ گیا اور اس کے رومنٹیک تابعین پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ اکثر چوتھی منزل سے بھی تجاوز کر گئے ہیں اور تخیل کے عالم میں گھس گئے ہیں اس لئے ان کے نظامات میں اعتقاد اور شعریت خلط ملط ہو گئے ہیں حالانکہ انکو اپنے اپنے حدود معینہ میں

الگ الگ رہنا چاہیئے تھا۔

اس تشریح میں لانگے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اگر ہمارا علم سرحد پر بھی انہیں اصول کو عائد کرے جن کو وہ حدود کے اندر استعمال کرتا ہے تو اسے نفس اور معروض یا علم اور شئے کے اختلاف کو لازماً قائم رکھنا پڑیگا کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو کسی نہ کسی صورت میں تکوین عن العدم کا قائل ہونا پڑیگا ہمارا تمام علم اس قانون کے تحت ہے کہ ہم کسی شئے کو متعدد مقدمات یا شرائط کی مدد کے بغیر نہیں سمجھ سکتے۔ اگر اس قانون کو تسلیم نہ کریں تو ہم انہیں مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو نکولاس کوزانس کے زمانے سے تاریخ فکر میں بار بار عود کرتی ہیں۔

شوپن ہار کی طرح لانگے بھی نفسی تصوریت کے ذریعے سے مادیت کا ازالہ کرنا چاہتا ہے لیکن وہ علمی لحاظ سے بھی تصوریت کی حمایت کرتا ہے۔ وہ حقیقت موجودہ کو محض نفسی قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے حقیقت بری بھلی جیسی ہے ویسی ہی رہتی ہے اس کا دعویٰ ہے کہ جس طرح سائنس کے قوانین کے مطابق حقیقت کی توجیہ کرنا طبع انسانی کا تقاضا ہے اسی طرح نصب العینی تصورات قائم کرنا اور ان کو اعلےٰ ترین حقیقت کا اظہار سمجھنا بھی نفس انسانی کا اقتضا ہے۔ وہ تخلیقی قوت جو احساس اور فکر میں ظاہر ہوتی ہے محض موجودہ حقیقت پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس سے گذر کر ایک نصب العین عالم کی طرف جانا چاہتی ہے انسان حقیقت کی تکمیل کا آرزومند ہے تمام ادیان اور فلسفے اسی حاجت کی پیداوار ہیں۔ ان میں اور حقیقت کی سائنٹفک تصویر میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ یہ اس ساخت کا نتیجہ نہیں ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک پائی جاتی ہے بلکہ انفرادی اور شخصی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں اسی لئے ان کی کوئی کامل تجربی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اس فرق کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے تاکہ ہم اس چیز کو جو محض ایک علامت اور اشارہ ہے لفظاً صحیح نہ سمجھ لیں۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ مذہبی اور فلسفیانہ خیالات حقیقت موجودہ کے علم کیلئے کچھ اہمیت رکھتے ہیں لیکن یہ محض با درہوا تخیلات بھی نہیں ہیں۔ اگرچہ لانگے نے بعض مقامات پر یہ کہا ہے کہ شاعری وہاں شروع ہوتی ہے جہاں علم ختم ہوتا ہے

لیکن دوسری جگہوں پر وہ فلسفے کا مقام تجربی سائنس اور شاعری کے درمیان قرار دیتا ہے تجربی سائنس میں مادہ غالب ہوتا ہے اور شاعری میں صورت فلسفہ ان دونوں کو متحد کرنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی خیال کی قیمت کا اندازہ فقط اس سے ہونا چاہیے کہ ہماری روحانی زندگی کی ترقی کیلئے اسکی کیا اہمیت ہے نہ اس سے کہ اس کا ماخذ یا اس کی اساس کیا ہے۔ گو لونن کا گرجا محض پتھروں کے ڈھیر سے بالکل الگ چیز ہے لانگے تو یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ علمی تصوریت کو حقیقت نامعلوم کے ساتھ متحد کرسکتے ہیں مگر اسطرح سے نہیں جسطرح کہ مادیت ان کو متحد کرتی ہے۔ نصب العینی تصور نامعلوم ہستی مطلق کی تصویر یا اس کا ایک اشارہ ہے۔

یہاں سے ہم کو معلوم ہوسکتا ہے کہ کسی حد مطلق پر قائم رہنا کسقدر مشکل ہے۔ اس امر میں لانگے اپنے اصل میلان کے خلاف افلاطونی ہوگیا ہے۔ اس کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جو تصورات قیمت ہمارے نصب العین کو ظاہر کرتے ہیں وہ ہستی نامعلوم کی تصویریں یا علامتیں ہیں دوسری طرف نصب العینی تصورات اور سائنٹفک علم کے درمیان اُسنے جو بین فرق قائم کیا ہے اسکو مدنظر رکھتے ہوئے ایسے تصورات کے تحقق کیلئے کون کوشش کریگا جو حقیقی اہمیت نہیں رکھتے۔ فلسفیانہ تصورات کی اہمیت اسی حالت میں قائم رہ سکتی ہے اگر ہم انکی نسبت یہ خیال کریں کہ وہ ایسے مفروضات ہیں جو موجودہ یقینی علم کے انتہائی نتائج کا لُبّ لباب ہیں۔ اسکے بعد مزید تحقیق سے ان کی نسبت یہ فیصلہ ہونا چاہیئے کہ انکے اندر کیا نظری یا عملی اہمیت ہے لیکن اگر نظری اہمیت مفقود ہو تو انکی عملی اہمیت کیا باقی رہ سکتی ہے۔ اس عملی اہمیت کا بھی وہ کوئی معین معیار پیش نہیں کرتا۔ اپنے نظریۂ اخلاقیات کے خاکے میں وہ کہتا ہے کہ فطری ہمدردی جسے آگسٹ کونت اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے تصوریتی نظام کیلئے اکتفا نہیں کرتی۔ وہ اس خیال کو اخلاقیات کی اولیاتی اساس قرار دیتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں۔ اخلاقی قانون کی سختی اس سے سمجھ میں آسکتی ہے لیکن اتنا کہنے کے بعد وہ پھر شک میں مبتلا ہوجاتا ہے کیا ہمارے نصب العین ہمیں اکثر غلط راستوں پر نہیں ڈالدیتے اور خاصکر ادیان قائمہ پر نظر کرتے ہوئے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا بہتر ی آوازوں پر کان دھرنے کی بجائے جن کی وجہ سے لوگ اکثر

خوفناک تعصب میں مبتلا ہو جاتے ہیں، یہ بہتر نہیں ہے کہ فقط فطری ہمدردی کے شریفانہ اثرات پر اعتماد کریں۔

لانگے نے اخلاقیات میں صوریت اور موجودیت کے باہمی تعلق کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیق نہیں کی۔ اخلاقی تصورات میں وہ کانٹ بلکہ شیلر کا پیرو تھا گو وہ ان کے نظریات کے حدود سے واقف تھا۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے اور انکی عملی قیمت کی نسبت لانگے کی جو تعلیم ہے وہ اس کا اطلاق فقط فلسفیانہ تفکر پر ہی نہیں بلکہ ادیان قائمہ پر بھی کرتا ہے جب مادیت عیسائیت پر اسکے کورانہ ایمان کیوجہ سے حملہ کرتی ہے تو لانگے کا خیال ہے کہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ مذہب کی روایتی تعلیم کی آزادانہ طور پر تصوری تاویل بھی ہو سکتی ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ لفظی صورت کی بجائے اس کے معنی اور اسکی قیمت پر غور کریں ایک خاص معنی کے لحاظ سے مذہبی تصورات سرمدی ہوتے ہیں مثلاً کون شخص یہ ثابت کر سکتا ہے کہ رافائل کی حضرت مریم کی تصویر غلط ہے حقیقی پارسا روح کی باطنی زندگی میں ایک ایسی چیز موجزن ہوتی ہے جسکو ایک تصوریتی آزاد خیال شخص سمجھتا ہے اور لازماً اسکے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ لانگے مذہبی تعلیم کی ایک ایسی تاویل چاہتا تھا جو کانٹ فشٹے اور شلائر ماخر کی تعلیم کے مطابق ہو اور جس کے اندر عیسائیت کا اخلاقی اور نصب العینی مغز لفظیت کے چھلکے کو ہٹا کر نکال لیا جائے لیکن اسکے نزدیک ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں بہت قدامت پرستی پائی جاتی ہے۔ وہ دین قائمہ پر براہ راست حملہ کرنے سے احتراز کرتا رہا تاکہ قوم کی یگانگت اور روحانی زندگی کی قوت میں خلل واقع نہ ہو۔ اگر اسکو ان میں سے لازماً کسی ایک کو ہی اختیار کرنا پڑتا تو وہ عارضی طور پر عقلیت کو مذہب پر قربان کر دیتا بشرطیکہ پادریوں کا غلبہ نہ رہے اور آزادی تعلیم میں کاوٹ پیدا نہ ہو وہ اپنے زمانے کی متناقض تحریکات کو بشرح صدر قبول کرتا تھا اور فلسفے سے اسکو یہ توقع تھی وہ فطرت اور انسانی ترقی کے قانون کی نسبت ایک گہری نظر پیدا کر کے اس تناقض کو ہلکا کر دے۔ وہ اپنی تصنیف کو اس امید کے اظہار پر ختم کرتا ہے کہ اس سمت میں اگر دیانتداری سے محنت کیجائے تو اس سے ضرور مفید نتائج حاصل ہونگے۔

روحیت پسند فلاسفہ نے کانٹ کے فلسفے کو اپنے نزدیک فتح کر کے پس پشت ڈال دیا تھا لیکن لانگے نے اُسکی نسبت بڑی دلچسپی کا اظہار کیا اور اسکی وجہ سے دوسروں کو بھی اسکے مطالعے کی طرف از سرِ نو رغبت ہوئی۔ کانٹ کے فلسفہ

تاویل کی نسبت بہت اختلاف آرا پیدا ہو گیا۔ اس بحث کی وجہ سے کانٹ کی نسبت بہت کچھ لکھا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کے اسالیب تحقیق اس کا کام اور تاریخ فلسفہ میں اس کا مقام پہلے کی نسبت زیادہ واضح طور پر متعین ہو گیا ہے اگرچہ یہ تحقیق زیادہ تر لسانیاتی لحاظ سے کی گئی لیکن کانٹ کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے وہ بہت اہم ہے۔ اس کام کے لئے ہم خاص کر کوہن پولسن، لاس اور فیہنگر کے رہین منت ہیں۔ اردمن اور رائکے نے کانٹ کی غیر مطبوعہ یادداشتوں اور خطوط کی نسبت جو تحقیق کی اس نے بھی اس مفکر کے ارتقائے فکر پر بہت روشنی ڈالی۔

ایک شاندار رسالے میں جس کا عنوان (Wasuns Kant Sein Kann) یعنی کانٹ کی ہمارے لئے کیا اہمیت ہے، فریڈرس پولسن نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یہ زمانہ کانٹ سے کیا سیکھ سکتا ہے۔ یہ ماجرا اس پر مشتمل نہیں کہ اس کی تعلیم کو جوں کا توں دوبارہ پیش کیا جائے فقط کانٹ کی طرز تحقیق قابل داد اور سبق آموز ہے۔ نو کانٹی تحریک (Neo Kantism) کوئی مخصوص مذہب نہیں ہے بلکہ اس کوشش کا نام ہے کہ تصورات اساسیہ کی نسبت علمیاتی تحقیقات کی جائے۔ کانٹ کے مطالعے سے رومینٹک فلسفے کی جو مخالفت پیدا ہوئی اس کی وجہ سے بہت سے لوگ ایجابیت کی طرف آ گئے۔

اوگن ڈیورنگ

(EUGEN DUHRING)

لانگے کی تاریخ مادیت کی اشاعت کے ایک سال بعد اوگن ڈیورنگ کی کتاب (Naturliche Dialeklik) (منطق فطری) شائع ہوئی جو انیسویں صدی کے نصف آخر کی ایک نہایت قابل تعریف علمیاتی تصنیف ہے۔ وہ انتقادیت کا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کانٹ کے اس مسئلے پر دوبارہ گہری نظر ڈالے جس کو رومینٹک افکار کے سیلاب نے غرق کر دیا حالی کی جرمن تصانیف میں سے وہ اس موضوع کی نسبت ٹرنڈلن برگ کی کتاب منطقی تحقیقات کا پسندیدگی سے ذکر کرتا ہے دیگر ممالک کے مفکرین میں سے کونٹ اور

اسٹوارٹ مل کا حوالہ دیتا ہے اگرچہ انھوں نے خاص طور پر اس مسئلے کی تحقیق نہیں کی۔
اس کتاب کے نسخے اب بھی بہت کم ملتے ہیں کیونکہ مصنف نے اس کو دوسری بار شائع
نہیں کیا جس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ بعد میں اس کے خیالات کسی قدر تبدیل ہو کر ایجابیت
کی سمت میں آ گئے۔ اسکے باوجود طرز بیان اور مضامین کے لحاظ سے وہ ڈیورنگ کی
بہترین تصنیف ہے۔ اس کے دلچسپ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں
فلسفۂ انتقاد اور ایجابیت کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ دونوں میلانات
ایسے ہیں جو نہ صرف ڈیورنگ میں بلکہ تمام جدید فلسفے کے اندر باہم دست و گریباں
ہیں۔ اس ابتدائی دور میں بھی ڈیورنگ اپنے دو اساسی افکار میں ایجابیت کے بہت
قریب آ جاتا ہے۔ وہ کانٹ اور شوپن ہار سے بھی زیادہ زور کے ساتھ اس بات کا
دعویٰ کرتا ہے کہ اصول دلیل مکتفی، ہمارے فکر کا قانون ہے نہ کہ اصل حقیقت کا جسکے
اندر ہمارے فکر کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ اس کا دوسرا اصول دلیل غیر مکتفی کا اصول
ہے اس اصول کے مطابق بار ثبوت اس شخص پر ہے جو کوئی نئی بات بیان کرے جو
کچھ پہلے ثابت شدہ اور موجود ہے اس کو ثابت شدہ اور صحیح خیال کیا جائے جب تک کہ
اس کو ترک کرنے کی کافی وجہ پیدا نہ ہو پہلے اصول کے ذریعے سے ڈیورنگ عقلیتی
اور مابعیت کی طرف سے منہ موڑتا ہے اور دوسرے اصول کے ذریعے سے ثنویت
اور ثنویت کو غیر صحیح قرار دیتا ہے ان دونوں اصولوں کو یکجا کر کے وہ اپنی تعمیر
حقیقت موجودہ کی بنیاد پر قائم کرتا ہے بغیر اس کے کہ دیگر ماخذ سے حاصل کردہ
تصورات کی آمیزش اس کے ساتھ کی جائے۔ اس نے فوئرباخ کے کام کو جاری رکھا
اور وہ جرمنی میں ایجابیت کا سب سے مشہور نمائندہ ہے۔ وہ خود اپنے فلسفہ کو فلسفۂ حقیقت
کہتا ہے۔ نظریۂ حیات اور کردار کے لئے ہمیں اسی حقیقت کو بنیاد قرار دینا چاہیے
جس کے صفات کا علم ہمیں تجربے سے ہوتا ہے۔ ڈیورنگ کے لئے فلسفہ کوئی
محض نظریہ نہیں ہے بلکہ ذاتی اعتقاد کا اظہار ہے۔

سوائے صنعتی شعبے کے دیگر میلانات میں ڈیورنگ انیسویں صدی کو ترقی
سمجھتا ہے وہ سترھویں صدی کو سائنس کا عہد زریں قرار دیتا ہے کیونکہ اصلی سائنس
اسی صدی میں پیدا ہوا اور اس لحاظ سے انیسویں صدی کا کوئی کارنامہ اس کا مقابلہ

نہیں کر سکتا۔ یہاں پر ڈیورنگ کے ذہن میں سائنس کے بارے میں گیلیلیو، ہوگنز اور نیوٹن اور فلسفے کے اندر برونو، ہابس اور اسپائنوزا جیسے مفکرین ہیں ہم ابھی تک انہیں افکار پر زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہم کو ان لوگوں سے حاصل ہوئے۔ ڈیورنگ کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ان عظیم الشان قوی اور نتیجہ خیز اساسی تصورات کو بہ نسبت ان کے جزئی اطلاقات یا تجربی تصدیقات کے زیادہ اہم سمجھتا ہے اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اس کا زاویۂ نگاہ تاریخی ہے اور وہ اہل کمال نابغوں کی بہت قدر کرتا ہے لیکن اس نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ ان عظیم تصورات کی تصدیق کس طرح جزئی تجربات سے ہوتی ہے حالانکہ ایک ایجابی فلسفی ان کی اہمیت کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ ڈیورنگ کا یہ میلان جو بلاشبہ اس کی نابینائی کا نتیجہ تھا، ترقی کرتا گیا اور اس کی وجہ سے علم کی جو ترقی اس کے گرد و پیش ہو رہی تھی اس سے منقطع ہو گیا۔ اس کا نہایت برا اثر نہ صرف اس کے فلسفے بلکہ اس کے خارجی حالات پر بھی پڑا۔

سترھویں صدی کی تعریف میں وہ اس لئے رطب اللسان ہے کہ وہ افکار عظیمہ کی آفرینش کا زمانہ ہے اور اٹھارھویں صدی کی تعریف وہ اس لحاظ سے کرتا ہے کہ اس کے اندر ان افکار کے اطلاق سے اصلاحات عمل میں آئیں۔ چونکہ اس کو اپنا زمانہ نہایت گیا گزرا معلوم ہوتا تھا اسی لئے وہ اور بھی زیادہ قوی امید کے ساتھ مستقبل کی طرف نگاہیں اٹھاتا تھا۔ وہ اس کو اپنی فطرت کا ایک تقاضا سمجھتا تھا کہ فکر و حیات کی ایک ایسی تحریک پیش کرے جسے ایک بعید مستقبل ہی قبول کر سکتا ہے۔ اس کی قوت و ثروت فکر کے ساتھ ایک مصلح کی خود اعتمادی بھی شامل تھی لیکن بدقسمتی سے اس کی بعد کی تصانیف میں ایک تلخی اور بدگمانی پائی جاتی ہے جس میں اس کے نامساعد حالات کی وجہ سے ترقی ہوتی گئی وہ جن کو اپنا دشمن سمجھتا تھا ان کے خلاف اس نے بہت زہر اگلا ہے۔ یہ اس کی تحریروں میں اچھے اور برے دونوں معنوں میں ذاتیت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنی زندگی اور اپنی شخصیت کو ایک کتاب میں بیان کیا ہے جس کا عنوان ہے "میرا مقصد میری زندگی اور میرے دشمن"۔ اس کے مخصوص کام اور اس کی

زندگی میں یقیناً گہرا تعلق تھا لیکن شاید اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا کہ اسکے دشمنوں کو اسکے ساتھ اسقدر رکھاؤ ہے۔

اوژگن ڈیورنگ ۱۸۳۳ء میں برلن میں پیدا ہوا اس کا خاندان سویدی الاصل تھا (Swedish) اور وہ اس پر بہت فخر کرتا تھا۔ اس کے باپ نے جو برٹھو کے رنگ میں رنگا ہوا تھا مذہبی آزادی کی فضا میں اس کی پرورش کی۔ اس تعلیم و تربیت سے اس کے اندر شباب فکر اور آزاد خیالی پیدا ہوگئی۔ آغاز زندگی ہی میں اس کو ریاضیات اور ہئیت سے بہت دلچسپی ہو گئی۔ باپ کی وفات کے بعد وہ ایک مدرسۂ فوقانیہ میں داخل ہوا جس میں اقامت خانہ بھی تھا لیکن وہاں پر جو روحانی و جسمانی غذا ملتی تھی وہ اس کے مزاج طبعی کے لئے موزوں نہ تھی۔ اس کے بعد اس نے قانون پڑھا اور کچھ عرصے تک وکالت کا کام بھی کیا۔ آنکھوں کی ایک بیماری نے جس نے اسے اندھا کر دیا، یہ کام اس سے چھڑا دیا اس مجبوری کے بعد اس نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے علم و فکر کے مخزن کو مختلف مضامین پر کتابیں لکھنے میں صرف کرے۔ پہلے اس کی بیوی اور اس کے بعد اس کا بیٹا اس کام میں اس کا مددگار رہا۔ معاشیات تاریخ سائنس اور فلسفے پر اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خارجی ذرائع معلومات کے مسدود ہو جانے کے بعد اس زبردست محقق کا اپنے باطنی سرچشموں کی طرف رجوع کرنا بیکار بات نہ تھی۔ اس کی دیگر فلسفیانہ تصانیف جن کا اوپر ذکر نہیں گذرا مفصلۂ ذیل ہیں:-

"Der Wert des Lebens"

"Kursus der Philosophie (Wirklichkeits Philosophie)"

"Logik und Wissenschaftstheorie"

"Der Ersatz der Religio„ durch Vollkommneres"

اس نے برلن یونیورسٹی میں معلم کی حیثیت سے بڑی کامیابی کے ساتھ کام کیا لوگ بڑی کثرت سے اس کے خطبوں میں شریک ہوتے تھے جب پروفیسری کے عہدے قائم ہوئے تو اس کو پس پشت ڈال دیا گیا۔ اس پر

اس کو بہت غصہ آیا یونیورسٹی کے معاملات پر اس نے مخالفانہ تنقید کی جس کی
وجہ سے با اثر لوگوں سے اس کی مخالفت ہو گئی۔ اس سے زیادہ تر ہلم ہولٹز کے
خلاف اپنا غصہ نکالا اور اس پر بڑے سخت حملے کئے۔ اس مشہور طبیعی پر اس نے
یہ الزام لگایا کہ اس نے قانونِ بقائے قوت کے انکشاف کا سہرا اپنے سر پر باندھ لیا
ہے حالانکہ یہ قانون روبرٹ میئر نے دریافت کیا تھا۔ ڈیورنگ روبرٹ میئر کو
انیسویں صدی کا گیلیلو سمجھتا تھا۔ شعبۂ فلسفہ کی درخواست پر ارباب حل و عقد نے
اس کو یہ سزا دی کہ وہ آئندہ جامعہ میں درس نہ دے۔ اس قضیے کی نسبت
جو شہادت ملتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نابینا فلسفی کے ساتھ
ناجائز سختی کی گئی اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کی مناظرانہ تحریر مضمون اور اسلوب بیان
دونوں کے لحاظ سے ناجائز ہے۔ ڈیورنگ کے ہلم ہولٹز پر اس طرح کے
الزام لگانے کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ اندھا ہو جانے کی وجہ سے اس کو پوری
واقفیت نہیں رہی تھی کہ اس کے گرد و پیش کیا علمی کام ہو رہا ہے کیونکہ خود
ہلم ہولٹز کو جب معلوم ہوا کہ اس انکشاف میں میئر اس کا پیشرو ہے تو اس نے فوراً
اس عزت کے حقدار کو اس کا حق پہنچا دیا لیکن اس الزام میں ڈیورنگ کے اس
میلان کو بھی دخل ہے کہ وہ کسی بڑے خیال کی ابتدائی صورت کو بعد کے اتفاقی تعینات
اور تصدیقات کے مقابلے میں بے حد اہم سمجھتا تھا اور اس میں غیر ضروری مبالغہ
کرتا تھا جس کی وجہ سے وہ سترھویں صدی کو انیسویں صدی سے بہت بالاتر
سمجھتا تھا اسی وجہ سے وہ روبرٹ میئر کو اس کے حریفوں پر ترجیح دیتا تھا۔
ایک تیسرا عنصر اس کے اندر بدگمانی کا تھا جس کی وجہ بھی اس کی نابینائی اور
ماحول سے انقطاع ہو سکتا ہے وہ خواہ مخواہ لوگوں کو اپنا دشمن سمجھنے لگتا تھا۔
پروفیسروں کے بعد وہ معاشرتی جمہوریئین (Social democrats) اور
یہودیوں کو اپنا دشمن خیال کرتا تھا اور یہ سب اس کے نزدیک صداقت کے
دشمن تھے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو ذاتی اغراض کو
چھوڑ کر فقط صداقت کی خاطر میری مخالفت کرے۔ اس کو نہایت راسخ یقین
تھا کہ خیر کی قوتیں اس کی حامی ہیں۔ وہ اپنے خود نوشتہ سوانح حیات کے

آخر میں کہتا ہے کہ " بہرحال یہ بات صحیح ہے کہ میرے دشمن ہمیشہ وہی رہے ہیں جو فطرت انسانی کے بہترین عناصر کے دشمن ہیں "

ڈیورنگ کئی سال تک آزادانہ طور پر لیکچر دیتا رہا اس کے بعد اس نے برلن کے قریب ایک چھوٹے سے قصبے میں سکونت اختیار کر لی جہاں پر وہ اب تک نیچرل سائنس اور تاریخ ادبیات پر تصنیف میں مشغول ہے۔ ناسازگاری روزگار اور کچھ اپنی اور کچھ دوسروں کی غلطیوں کی وجہ سے اس کی زبردست قوت اگر بالکل ٹوٹ نہیں گئی تو کم از کم شدت سے مجروح ضرور ہو گئی ہے۔

(الف) نظریۂ علم

ماہیت علم کی نسبت ڈیورنگ کی تحقیق بالکل انتقادی فلسفے کے انداز میں کی گئی ہے۔ وہ صورت علم اور اسلوب علم کی خصوصیت کو متعین کرنا چاہتا ہے تاکہ اس بات کا فیصلہ ہو سکے کہ کہاں تک ہم صورِ علم اور نتائج علم کو حقیقی ہستی کے اظہارات خیال کر سکتے ہیں۔ وہ فکر اور وجود کے باہمی تعلق پر تنقیدی نظر ڈالنا چاہتا ہے۔

اس کے ہاں خاص نکتہ یہ ہے کہ فکر ہمیشہ مسلسل ربط کو تلاش کرتا ہے اور آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ریاضیات کے اندر لا تناہی کا تصور اسلئے پیدا ہوتا ہے کہ مقدار کے گھٹنے اور بڑھنے پر ہم کہیں حد نہیں لگا سکتے۔ منطق میں اقوال وجہ کشفی کے باعث ہمیں ایک لا متناہی سلسلہ ملتا ہے جس میں ایک کیوں کا جواب ملتے ہی دوسرا کیوں پیدا ہو جاتا ہے۔ ڈیورنگ اس ربط مسلسل کے قانون کا ایک دوسرے قانون سے مقابلہ کرتا ہے جس کو وہ قانون اعداد معینہ کہتا ہے۔ ہر حقیقی معروض اور ہر اصلی نتیجہ محدود ہوتا ہے اور زمانی و مکانی اعداد کی ایک معین مقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ لا تناہی اور حد ناپذیری اور آگے بڑھنے کے محض امکان کو ظاہر کرتے ہیں جو اصل حقیقت میں ہمیشہ صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں جب تسلسل درحقیقت موجود ہو تو وہ جزئی اور معین عناصر کے تدریجی اضافے سے واقع ہوتا ہے ڈیورنگ کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کا ایک امتیازی فرق منکشف ہوتا ہے۔

اگر فکر وجود کے تمام تغیرات و حرکات کو اخذ کرنا اور مظاہر کے زیر و بم کا ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے اور اس کے تمام اضافات باہمی کو دریافت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے نہایت ٹھیک رہو اور ان تھک ہونا لازمی ہے لیکن اپنے کام کو بخوبی سرانجام دینے کے لیئے اسے جس قانون کی پیروی کرنی پڑتی ہے اس کی نسبت یہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ حقیقی وجود اور فطرت پر بھی عائد ہوتا ہے یہ بات وجودی اور صوری علوم کے فرق سے واضح ہو جائے گی۔ ہئیت میں ہم معین مقداروں سے کام لیتے ہیں۔ لیکن نظری ریاضیات کی تخلیقی قوت لامحدود ہے۔ کیمیا میں ذراتی اعداد قانون اعداد معینہ کی مثال ہیں لیکن تمام موجود اعداد و مقادیر محدود ہوتے ہیں اجرام فلکیہ اور مادے کے ذرات کی تعداد معین ہے۔ ہر لمحہ کے اجزائے وقت کی تعداد بالکل معین ہوتی ہے۔ زمین سورج کے گرد معین بار پھر چکی ہے سلسلۂ علت و معلول کی کڑیاں بھی عدد میں معین ہیں۔

قانون اعداد معینہ سے ڈیورنگ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر اصرار کرتا ہے کہ تمام اعمال فطرت یا کل فطرت کا کوئی آغاز ہو گا کیونکہ لامتناہی طور پر پیچھے ہٹنا ناقابل فہم ہے۔ اسی طرح اس زمانے سے پہلے جس میں تغیرات واقع ہونے شروع ہوئے۔ ایک سرمدی ہستی ہوگی جس کے اندر تغیرات و اختلافات کا وجود نہیں ہوگا۔ اس وقت وجود یکساں ذات ہوگا۔ وقت اور سلسلۂ علت و معلول اس وقت پیدا ہوا جب کہ اس غیر متغیر حالت سے تغیر اور اختلاف شروع ہوا۔ سلسلۂ علت و معلول کو ایک غیر متغیر حالت سے شروع کرنا ڈیورنگ کے فکر اور تاثر دونوں کے لئے اطمینان بخش تھا۔

لیکن ڈیورنگ نے فکر کے تصوری تسلسل اور حقیقت موجودہ کی اجزائیت کے تخالف پر اس قدر زور دیا کہ وہ آخر میں ایک معمہ بن گیا مطلق عینیت اور یکسانیت سے اختلاف اور تغیر کی طرف عبور کیسے سمجھ میں آ سکتا ہے اس کے فکر ایجابی نے اس کو اسی مسئلے سے دوچار کر دیا جس کو بوہمے

اور شیلنگ نے خرافیاتی اور فکری انداز میں پیش کیا تھا۔ وہ اس استبعاد کو یہ کہہ کر ہلکا کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب کبھی کوئی نیا مظہر یا نئی صفت ہمارے تجربے میں آتی ہے تو وہ ایک آغازِ مطلق ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابتدائے مطلق میں اور اس قسم کے مظہر میں ایک بڑا فرق ہے ہمارے تجربے میں جو نئی چیز ابھرتی ہے وہ ہم میں تعجب پیدا کرتی اور فکر کو حرکت میں لاتی ہے لیکن تغیر متغیر ذات مطلق اور تغیر میں جو فرق ہے وہ فکر کو شل کر دیتا ہے۔ ڈیورنگ فکر اور وجود میں فقط فرق ہی نہیں کرتا بلکہ ان کو متضاد بنا دیتا ہے۔ اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ یا ان دونوں کو متضاد خیال کرو یا یوں سمجھو کہ وجود بھی فکر کی طرح لامتناہی ہے تو ہم موخرالذکر صورت کو ترجیح دیں گے۔

ڈیورنگ کہتا ہے کہ جو کچھ ہم سائینٹفک اصولوں میں مرتب کرتے ہیں وہ ان قوتوں کی پیداوار ہے جو عرصۂ دراز تک ایک معین سمت میں عمل کرتی رہی ہیں یہاں تک کہ وہ واضح شعور تک پہنچ گئی ہیں شعور اور فکر اس چیز کا مظہر ہیں جو خود شعور اور فکر نہیں جس طرح متحرک میکانکی قوت اس چیز کا مظہر ہے جو خود حرکت نہیں۔ اس لئے یہ فرض کرنا جائز ہوگا کہ شعور کی تہ میں جو کچھ ہے اور جو فکر میں ظاہر نہیں ہوتا وہ اس محل وجود کے موافق ہے جس کی وجہ سے فطرت میں ایسا ربط پایا جاتا ہے کہ وہ ہماری عقل کے موافق منظم معلوم ہوتی ہے فطرت میں وہی شے کام کرتی ہے جو ہمارے اندر فکر کو حرکت دیتی ہے۔

یہ خیال ڈیورنگ کی طبیعت پر اس قدر غالب ہو گیا کہ اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے انتقادی فلسفے کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرنا شروع کیا کہ انتقادیت اس غلط نظریئے پر قائم ہے کہ ہم کو شئے فی نفسہٖ کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہمارا علم نہ صرف فطرت اشیاء بلکہ ہماری اپنی فطرت سے بھی متعین ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس خیال نے سائنس میں بیہودگی پیدا کر دی ہے اور ایک دوسرے عالم پر یقین کرنے کے تقاضے کو پورا

کرنے کے لئے ریاکاری سے فکر کے نتائج کو اپنے مصرف میں لے لیا ہے۔ ڈیورنگ کہتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے بھی قانونِ اعدادِ معینہ کام آئیگا۔ عدد کا تصور خود اس بات کی مثال ہے کہ ہمارے پاس ایسے تصورات موجود ہیں جو وجود کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وجود اور فکر کے درمیان ان کی مداخلت کی گنجائش نہیں رہتی۔

ڈیورنگ جو دوسری جگھوں پر بڑی شد و مد کے ساتھ فکر اور وجود کے تخالف کو پیش کرتا ہے، یہاں پر اسی زور شور سے اس امکان کو بھی پیش کرتا ہے کہ ان دونوں میں کامل موافقت ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں صورت علم اس کے مد نظر ہے اور دوسری حالت میں اصلی وجودی علم لیکن ہم یہاں پر یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بالکل الگ الگ رہنا ممکن نہیں۔ یہ بات معین اعداد کے قانون سے ہی حاصل ہو سکتی ہے جو نئی تحقیقات کا محرک ہوتا ہے مثلاً یہ کہ تغیرات خاص طور پر اسی وقت کیوں پیدا ہوتے ہیں جب کہ معین اعداد جمع ہو جاتے ہیں۔

(ب) نظریۂ کائنات

ڈیورنگ اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے نظام کو ایک ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ حقیقی وجود کے تمام اہم خط و خال اس تصویر میں آجائیں۔ فلسفۂ حقیقت کا یہی خاص کام ہے۔ یہ فلسفہ تجربے کو منظم صورت میں پیش کرے گا۔ اس سے پہلے کی مابعد الطبیعیات ایک قسم کی کیمیاگری تھی جو ماہیت وجود کے متعلق ایک پُراسرار نسخہ اپنے پاس رکھتی تھی۔ یہ گفتگو کونت اور اسپنسر کے انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ اپنے مجوزہ نظام کے لحاظ سے اسپنسر سے زیادہ تجریدی اور کونت سے کم نکتہ آفریں ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میرے نظام کے اندر وجودِ حقیقی دو طرح کا نہیں ہستی کی فقط ایک ہی قسم ہے یعنی فطرت اور اجزائے فطرت جب وہ یہ

کہتا ہے کہ کائنات میں ہر چیز کا ایک مادی پہلو ہے اور مادی مظاہر کے اور ان کے ربط کے معلوم ہو جانے سے ہمیں تمام حقیقی وجود کا علم ہو جائے گا، تو وہ مادیت کے بہت قریب آ جاتا ہے۔ لیکن وہ محض مظاہر سے آگے بھی بڑھتا ہے اور اس طرح سے "معمولی بعدی مادیت" سے الگ ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اکثر اوقات مادے کو وجود، واسطۂ کائنات یا تمام حقیقت کا حامل کہتا ہے لیکن وہ صاف طور پر متقاضی ہے کہ مادے کے تصور کو اس قدر وسیع اور گہرا کر دینا چاہیئے کہ مظاہر شعور اور دیگر تمام فطری مظاہر کی اس سے توجیہ ہو سکے۔ مادے کا فلسفیانہ تصور کیمیا اور طبیعیات والوں کے تصور مادہ سے وسیع تر ہے کیونکہ وہ ایک ایسے جوہر کا تصور ہے جو تمام جسمانی اور ذہنی حالتوں کی تہ میں پایا جاتا ہے اور جو کل وجود کو محیط ہے۔ مادیت ڈیورنگ کے نزدیک ایک قاعدہ اور بنیاد، اور حیات و کائنات کے تصور کے لئے ایک خارجی میکانکی ڈھانچا ہے نہ کہ وجود کی کوئی جامع اور کامل توجیہ۔

ڈیورنگ کے ہاں ایک نظریہ ملتا ہے جس کی توقع اس سے بمشکل ہو سکتی تھی اور وہ یہ ہے کہ فطرت میں مقاصد بھی پائے جاتے ہیں۔ اس مسئلے کی نسبت اس کا مفہوم صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ وہ "غایت" اور "ارادے" میں فرق کرتا ہے۔ اگر وہ نظریۂ کائنات میں مقصد کے تصور کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت کے اندر بعض مخصوص میلانات پائے جاتے ہیں اور اس کے اندر ایک منظم وحدت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ میلانات خارجی فطرت یا شعوری زندگی میں ہمیشہ تکمیل تک نہیں پہنچتے۔ مقصد خواہ حاصل ہو یا نہ ہو متعدد عناصر کا متحدہ عمل تمام حوادث کی امتیازی خصوصیت ہے۔ فطرت کے متعلق کوئی نظریہ قائم کرتے ہوئے ہمیں صرف کلی قوانین ہی کو نہیں بلکہ واقعات و حوادث کے میلانات اور فطرت کی پیدا کردہ انواع و صور کو بھی مد نظر رکھنا چاہیئے۔ فطرت کے اندر ایک تدریجی سلسلہ پایا جاتا ہے جس میں وجود کی ادنیٰ صورتیں اعلیٰ صورتوں کے لئے بنیاد کا کام دیتی ہیں۔ ادنیٰ اور اعلیٰ کا معیار ہمارے پاس یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ مختلف

میلانات سے کیا نتائج حاصل ہوتے ہیں اور کس حد تک کوئی ہستی اپنی فطری غایت کو پورا کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ انتہائی غایت ایسی ہستیوں کا پیدا کرنا ہوگا جو نہ صرف موجود رہیں اور کام کریں بلکہ ان کو اپنے وجود اور کام کا احساس بھی ہو میکانکی فطرت کی اہمیت فقط یہی ہوسکتی ہے کہ وہ شعوری ہستیوں کے لئے بنیاد کا کام دے۔ ایسی کائنات جس میں کسی قسم کا شعور نہ ہو ایک احمقانہ اور ناقص چیز ہوگی اور ایسے تھئیٹر کی طرح ہوگی جس میں نہ تماشہ کرنیوالے ہوں نہ تماشہ دیکھنے والے۔ ڈیورنگ کے نزدیک شعور کو ہستی کا انتہائی مقصد سمجھنے کیلئے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قسم کا مقصد شعوری عمل سے بھی پورا ہوسکتا ہے اور غیر شعوری عمل سے بھی اگر محض خارجی مقاصد کا حصول ہی مدنظر ہوتا تو انسانوں اور حیوانوں میں اپنے محرکات کی نسبت باشعور ہونا ایک فضول آرائش ہوتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفرینش شعور فی نفسہٖ فطرت کا مقصد تھا۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ شعوری زندگی ہمیشہ مسرت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی اور شعور کے ساتھ اس قدر آلام وابستہ ہیں کہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور حقیقت میں فطرت کا مقصد نہیں ہوسکتا تھا تو ڈیورنگ اس کے جواب میں وہ قانون پیش کرتا ہے جسے وہ قانونِ اختلاف کہتا ہے اور جو جدید نفسیات میں مختلف شکلوں میں جا بجا ملتا ہے۔ ڈیورنگ اسے فقط شعور کا قانون نہیں بلکہ کائنات کا قانون قرار دیتا ہے۔ قوتوں کا تخالف اس کے نظام کائنات میں ایک اہم عنصر ہے تمام اظہار قوت، حرکت اور ارتقا فرق اور مخالفت سے متعین ہوتا ہے تمام شعور کی بنا بھی اختلاف ہی ہے اگر اختلاف نہ ہو تو احساس بھی نہ ہو۔ تفکر کا بھی یہی حال ہے اگر مزاحمتیں اور رکاوٹیں نہ ہوں اور آرزو و تسکین آرزو آگے پیچھے نہ آئیں اگر زندگی میں یہ زیر و بم نہ ہو تو ہمارے لئے زندگی کی کچھ قیمت نہ ہو ہر قسم کا تاثر بھی اضداد کی وجہ سے حرکت میں آتا ہے۔ سختی تلخی اور رنج کے بغیر ہمیں زندگی میں کبھی گہری تسکین کا احساس نہ ہو۔ اس بات پر زور دینے سے کہ تاثر اضداد کی پیداوار ہوتا ہے شوپن ہائر قنوطی ہوگیا تھا لیکن یہی بات ڈیورنگ کو رجائیت کی طرف لے گئی۔ قانونِ اختلاف کی بحث میں شوپن ہائر کے

استدلال میں داخلی موافقت ڈیورنگ کی نسبت زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ وہ اضطراب اور حرکت کو جوہر کائنات کا اصلی میلان قرار دیتا ہے لیکن ڈیورنگ کا فلسفہ ہم کو یہ نہیں بتا سکتا کہ اختلافات و تغیرات کا سلسلہ اس کامل سکون کے بعد خود بخود کیسے شروع ہو گیا جسے وہ قانونِ اعدادِ معینہ کے مطابق اصلی ابتدائی کیفیت تصور کرتا ہے۔

ارتقا مختلف قوتوں کے اجتماع سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس اجتماع سے خواہ توازن پیدا ہو اور خواہ ایک نئی حرکت، ہر جزئی قوت کے میلانات نتیجے کے اندر پائے جاتے ہیں اگر قوتوں کے اندر ہمیشہ پیکار ہی پیکار رہے تو یہ ایک بے نتیجہ اور مہمل بات ہوگی اور درحقیقت فطرت میں اس قسم کی پیکار کا کوئی ثبوت بھی نہیں ملتا۔ مہمل بات سے بچنا ایک فطری اور منطقی اصول ہے۔ نہایت مستثنیٰ حالتوں میں فطرت اس اصول سے کام لیکر بے کار صورتوں کو فنا کر دیتی ہے لیکن عام طور پر فطرت ایجابی راستہ اختیار کرتی ہے اسی وجہ سے ڈیورنگ تنازع للبقا کے خیال کو غلط قرار دیتا ہے کیونکہ یہ فقط سلبی پہلو کو پیش کرتا ہے اور موافقت کی بجائے مخالفت پر زور دیتا ہے۔ ڈیورنگ لیمارک کے نظریہ کو ڈارون کے نظریہ پر ترجیح دیتا ہے۔

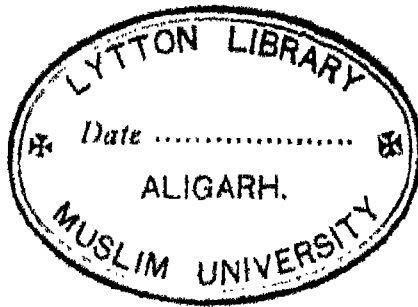
اخلاقیات

ڈیورنگ کے نزدیک اخلاقیات کی بنیاد انسان کے محرکات کے اندر ہے لیکن فقط بنیاد ہی ہے اس سے زیادہ نہیں کیونکہ فطرت غلطی کر سکتی ہے اس لیئے ان محرکات میں اصلاح اور ترقی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ جس قدر کوئی ہستی اعلیٰ تر ہوتی ہے اسی نسبت سے اس کے اندر غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ مزید برآں اخلاق کا یہ کام ہے کہ وہ ایسے عناصر کو متحد کرے جن کو فطرت نے ابھی متحد نہیں کیا ہے یا جو ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

کومٹ کی طرح ڈیورنگ کے نزدیک نیکی کی اساس ہمدردانہ جبلتوں میں پائی جاتی ہے۔ فطرت نے خود یہ انتظام رکھا ہے کہ دوسروں کی تکلیف کو دیکھکر ہم کو بھی تکلیف ہو اور ترقی تہذیب سے دیگر تمام تاثرات کی نسبت ہمدردی میں زیادہ نمایاں ترقی ہوتی ہے۔ اس سے ہماری اپنی شخصیت مغلوب یا ممنوع نہیں ہو جاتی اس کے برعکس اخلاقی ترقی سے انفرادیت بھی بڑھتی ہے اور اجتماعیت بھی۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں کیونکہ اعلیٰ درجے کا فرد فقط اعلیٰ درجے کی جماعت میں ممکن ہو سکتا ہے ناقص معاشرتی حالات میں افراد کی آزادانہ اور اختصاصی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ موجودہ سلطنتیں قوت کی پیداوار ہیں وہ ہمیشہ اس ترقی میں مزاحم ہوتی ہیں فقط ایسی آزاد جماعت میں جو افراد کے آزادانہ اتحاد سے پیدا ہوئی ہو، انفرادیت اور اجتماعیت کی ترقی ہو سکتی ہے۔ ایسی جماعت میں پیداوار اور خرچ سلطنت کی ہدایت سے ہو گا اور اس طرح سے ایک فرد اپنی پوری توجہ کام پہ صرف کر سکے گا بجائے اسکے کہ فقط اجرت کو مدنظر رکھے۔ انسانی زندگی میں شرافت اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ڈیورنگ کا نظریہ اشتراکیت سے الگ ہے کیونکہ وہ تدریجی ارتقا میں یکدم انقلاب نہیں چاہتا مستقبل کی تنظیمات خرابیوں کی ترقی سے پیدا نہیں ہونگی جیساکہ کارل مارکس کا خیال ہے بلکہ خوبیوں کے تدریجی ارتقا سے دنیا میں کمینہ پن کی کثرت کو بیان کرنے کے بعد بھی ڈیورنگ رجائی معلوم ہوتا ہے۔ وہ قنوط کا پکا دشمن ہے وہ اس قنوط کو جائز قرار دیتا ہے جو معاشرتی حالات کے نقائص پر غصہ آنے سے پیدا ہوتا ہے جیساکہ بائرن کے ہاں پایا جاتا ہے لیکن وہ اس قنوط کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے جو اس عالم کے علاوہ کسی دوسرے عالم پہ نگاہیں جمائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس قنوط سے بھی سخت متنفر ہے جو اخلاقی اور طبیعی انحطاط سے پیدا ہوتا ہے اور صاحب ثروت طبقوں میں اکثر پایا جاتا ہے۔

انسان کی فطرت میں خیر کی قوتوں کی تدریجی ترقی کے احساس سے ایک کلی تاثر پیدا ہوتا ہے کیونکہ یہ اس عظیم وحدت کی طرف ایک اشارہ ہے انسانی عالم جس کا محض ایک جزو ہے۔ ایک مفکر اپنے آپ کو اس وحدت کا جزو سمجھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ کائنات کی قوتیں اس کے اندر موجزن ہیں اور وہ اپنی تقدیر کو اس نظام اشیاء کے تصور میں فراموش کر دیتا ہے جس کے اندر ہر قسم کے خیر کی گنجائش ہے۔

ڈیورنگ کا فلسفہ ہمارے زمانے کی بہترین فلسفیانہ کوششوں میں سے ہے نہ صرف ان مسائل کی وجہ سے جن پر وہ بحث کرتا ہے بلکہ اپنے قدیم شریف طرز بیان کی وجہ سے بھی۔ علاوہ ازیں اس کے فلسفے میں مفکر کے فکر اور اس کی شخصیت میں ایک گہرا تعلق پایا جاتا ہے۔

قت

صحت نامہ

تاریخ فلسفۂ جدید جلد دوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱	۲	جلد دوم باب اول	جلد دوم کتاب ششم باب اول
۲۹	۹	ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ	کتاب ہفتم باب اول ایمینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ
۴۰	۲۲	باوجو	باوجود
۴۲	۲۴	تاجدار	تابدار
۱۱۶	۲۱	متقین	متیقین
۱۵۵	۱	دفتر ہشتم سوانح حیات اور خصوصیات	کتاب ہشتم (۱) سوانح حیات اور خصوصیات
۱۸۴	۸	'ایا'	'آنا'
۱۸۹	۳	اس سے	اس نے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۸۹	۱۳	وراز یادہ	ذرا زیادہ
۱۹۹	۱۶	تخیئلی	تخیلی
۲۰۲	۱۴	اور پر	اور
"	۱۵	مغز اشارات	پر مغز اشارات
۲۰۶	۱	منطقی اسلوب	(۲) منطقی اسلوب
۲۲۶	۱	بردران شلیگل	برادران شلیگل
۲۳۳	۳	کیوں	کیونکہ
۲۳۷	۱۱	سٹمن	اسٹیفن
۲۸۹	۱۸	خیال باقی	خیال بافی
۳۴۱	۱	ایجابیت	کتاب نہم (حصۂ الفا) باب اول ایجابیت
۳۴۵	۳	اصول استفاد کا احیار	(۲) اصول استفاد کا احیار

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۵۹	۱۵	حسیہ	حسیّہ
۳۶۱	۳	سوانح حیات اور خصوصیات	(و) سوانح حیات اور خصوصیات
۳۶۹	۵	اسپگل	ہیگل
۴۱۷	۱	جون اسٹوارٹ مل	کتاب نہم (حصّہ ب) جون اسٹوارٹ مل
۴۲۰	۱	۱۸۴۸ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ (۱) فلسفہ اصلاح	باب اول ۱۸۴۸ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ (و) فلسفہ اصلاح
۴۳۳	۱۲	السی	ایسی
۴۴۵	۱	انتقادی فلسفہ	(ج) انتقادی فلسفہ
۴۵۴	۱	جون اسٹوارٹ	باب دوم جون اسٹوارٹ مل
۴۸۶	۲۲	Liborty	Liberty
۵۰۵	۶	پیدالش	پیدائش
۵۰۸	۱	باب اول	(حصّہ ج) باب اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
		چارلس ڈاوردن	چارلس ڈارون
		سوانح حیات اور ارتقائے فکر	(و) سوانح حیات اور ارتقائے فکر
۵۲۴	۲۵	نہیں دیہ	نہیں دیہ
۵۲۶	۱	باب دوم	(حصّہ ج) باب دوم
		ہربرٹ اسپنسر	ہربرٹ اسپنسر
۵۲۸	۱۸	ارتقا	ارتقا
″	۸	روبڑٹ	روبرٹ
۵۴۴	۷	اعلیے	اعلیٰ
۵۴۵	۵	ہچیدہ	پیچیدہ
۵۴۸	۱۸	پیدا ہوتا	پیدا ہوتا
۵۵۲	۱۰	مطابیت	منابعت
۵۵۴	۲۳	کھینی	کھینچی
۵۵۸	۱	حصّہ دہم	کتاب دہم
۵۶۳	۶	Pe pe om	Per petu-um
۵۶۶	۱	لے ملتے ہیں	لے سکتے ہیں
۵۷۳	۱۸	سائنفک	سائنٹفک
۵۷۶	۲۱	ہیگل	ہیگل
۵۸۸	۵	تصوری	تصوری
۵۸۳	۱۳	نصورات	تصورات
۵۹۶	۳	اندزے	اندازے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۹۸	۱	صُم و بکم	صُمٌ و بکمٌ	۶۲۰	۲۱	سمی	بھی
۶۰۹	۸	مساہدات	مشاہدات	۶۲۵	۸	عنوا	عنوان
۶۱۳	۲۳	اردۂ حیات	ارادۂ حیات	۶۳۳	۲۱	وہ پنے	وہ اپنے